This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

45. d. 3

Metaphyſik.

Von

Karl Roſenkranz.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

Wissenschaft der logischen Idee.

Von

Karl Rosenkranz.

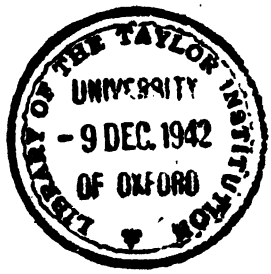
In zwei Bänden.

1r Theil.

Metaphysik.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
- 9 DEC. 1942
OF OXFORD

Vorrede.

Jeder Mensch wird ungefragt in ein Zusammen von Umständen geworfen, die er als Bedingungen seiner Entwicklung sich gefallen lassen muß. So fand ich in meiner Jugend die Hegelsche Philosophie als eine derjenigen Mächte vor, im Kampf mit welchen mein Schicksal sich gestaltet hat. Jahre hindurch abwechselnd angezogen und abgestoßen, hat mein Verhältniß zu dieser Philosophie den endlichen Ausgang genommen, daß ich ihrer kritischen Reinigung wie ihrer systematischen Fortbildung mein Leben gewidmet habe. Ich wünsche, sie von Innen heraus zu vervollkommnen, um den Genuß ihres wahren Gehaltes wie die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung auf alle Wissenschaften zu fördern. Ich habe zwar auch viele Arbeiten geliefert, welche direct keinen Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie zeigen; ob ich sie aber ohne diese Philosophie unternommen haben würde, bezweifle ich.

Als öffentlicher Lehrer der Philosophie habe ich eine unaufhörliche Anregung, alle Theile der Wissenschaft periodisch von Neuem durchzudenken. Hier machte mir nun die Logik je länger je mehr viel zu schaffen. Anfänglich trug ich sie ganz nach Hegel vor. Allmälig setzten sich bei mir gegen die Richtigkeit seiner Ideenlehre Zweifel fest. Ich warf mich nun fast zehn Jahr in die Aristotelische Logik und trug abwechselnd die Logik als speculative nach Hegel und als formale ausdrücklich nach den Grundbestimmungen des Aristoteles vor. Die weitere

Folge davon war, daß ich im Vortrag die Metaphyſik von der Logik trennte und dieſe letztere etwa fünf Jahre lang als Dialektik lehrte, worunter ich die Lehre vom Begriff und von der Idee verſtand. Außer dieſen beiden Collegien las ich dann etwa alle drei Jahr ein Collegium, worin ich die Ariſtoteliſche, Kantiſche und Hegelſche Logik ausführlich darſtellte und kritiſch mit einander verglich; ein Collegium, was die ernſteren und fleißigeren unter meinen Zuhörern, ſobald ſie nur erſt den Sinn dieſer Behandlung gefaßt hatten, gewöhnlich mit Vorliebe und mit vielem Nutzen hörten. So halte ich es im Grunde noch jetzt.

Aus ſolchen Beſtrebungen ging bei mir die Abhandlung hervor, die ich 1846 unter dem Titel: Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens, zu Leipzig (auch als dritten Theil der Studien) herausgab. Dieſe Abhandlung ſollte nicht, wofür man ſie genommen hat, eine Geſchichte der Logik ſein. Ich glaubte, im Titel das Problem, welches ich mir geſtellt hatte, deutlich genug bezeichnet zu haben. Ich bekenne, daß die im Lauf der Jahre wachſende Vertrautheit mit der äußerlich ſehr großen Literatur der logiſchen Wiſſenſchaft mich über den Mangel an principieller Entſchiedenheit erſtaunen ließ, mit welcher man die Logik oft behandelt hat. Ich verkannte aber auch nicht, daß der vielförmigen Mannigfaltigkeit doch auch gewiſſe Bedürfniſſe und Inſtincte zu Grunde lagen, die zuletzt im Begriff des Denkens ihre Wurzel haben müßten. Ich ſtellte mir nun die Aufgabe, aus dieſem Begriff ſelbſt eine Ableitung aller der Geſtalten zu verſuchen, die nach der einen oder andern Seite hin einen fundamentalen Anhalt darin finden könnten. Glückte dieſe Ableitung, ſo mußte ſie über die Beſtimmung des Begriffs der Logik nach Inhalt und Form ſelbſt von definitiver Wichtigkeit werden. Es ſtellte ſich mir nun heraus, daß das Denken für die Auffaſſung der logiſchen Beſtimmungen als objectives, ſubjectives und abſolutes ſich unterſchied. Als objectives findet es in der Objectivität eine ihr immanente Form vor, die es als eine Symbolik ſeiner ihm eigenthümlichen, aber noch unbegriffenen Formen gebraucht. Dies geſchieht theils in der Dialektik des Realen

ſelber, theils in den arithmetiſchen und geometriſchen, theils in den ſprachlichen Formen. In dieſen Geſtalten iſt das Logiſche für das ſubjective Denken in einer ihm ſelbſt äußerlichen und verſchiedenen Form gegeben. Eben deshalb aber muß das ſubjective Denken ſich im Unterſchied von der Objectivität als das ſich ſelbſt in ſich beſtimmende erfaſſen, woraus die anthropologiſche, phänomenologiſche und dianiologiſche Logik mit zahlreichen Unterarten hervorgeht, die ich in ihrem inneren Zuſammenhang nachgewieſen habe. Das ſubjective Denken ſoll doch aber das Sein zum Inhalt ſeiner Formen machen. Es ſoll doch in der Erfaſſung der Gegenſtände die Nothwendigkeit derſelben bewähren. Der Dualismus von Denken und Sein, der durch alle Modificationen der ſubjectiven Logik durchgreift, muß ſich doch endlich aufheben. Vermöchte er es aber, wenn nicht das Sein an ſich ſelbſt zugleich logiſch wäre? Muß nicht die Vernunft, die im objectiven Sein und im ſubjectiven Denken an und für ſich identiſche ſein? Was hülfe uns wohl unſer Denken, wenn nicht das Sein ihm entſpräche, wenn nicht, was für uns eine Form unſerer Intelligenz, eben ſo ſehr als eine Beziehung der Dinge ſelber exiſtirte? So entſteht der Gedanke der abſoluten Logik, welche den Begriff der Idee als der Einheit des Denkens mit dem Sein zu ihrem Princip macht. Sie erſcheint als theoſophiſche, als transſcendentale und als metaphyſiſche Logik.

Ich habe dieſe Formen ganz ähnlich abgeleitet, wie ein Mathematiker, wenn er ſich fragt, welche verſchiedene Möglichkeiten der Geſtaltung im Begriff der dreiſeitigen Figur enthalten ſind? Wird ein ſolcher nicht auch, nachdem er die geradlinigten Formationen erſchöpft hat, daran denken müſſen, daß auch Curven einen Triangel bilden können? So verhält ſich die abſolute Geſtalt der Logik zu der objectiven und ſubjectiven.

Ich hätte mich mit der einfachen Ableitung begnügen können. Sie war das Weſentliche, was ich zu leiſten hatte. Ich bin aber ein abgeſagter Feind aller Abſtraction, die ſich nicht am Concreten zu legitimiren vermag. Dieſer realiſtiſche Tic in meiner Natur trieb mich, zu einer jeden Poſition, die

ich aus dem Begriff des Denkens abgeleitet hatte, aus der Geschichte der Logik eine bestimmte Bearbeitung derselben zu nennen. Ich wollte damit den Beweis führen, daß die abstracte Genealogie des Begriffs ihre Nothwendigkeit in einer lebendigen Wirklichkeit bewähre. Keineswegs beanspruchte ich, wie man mir vorgeworfen, damit eine Geschichte der Logik, wohl aber glaubte ich, den abstracten Bestimmungen damit einen größeren Credit und ein vielseitigeres Interesse zu geben. Noch in diesem Augenblick gestehe ich, daß ich keine andere Abhandlung außer der meinigen kenne, worin ein ähnlicher Versuch gemacht wäre. Gewiß ist er unvollkommen, allein nicht überflüssig und nutzlos.

In Ansehung der Hegelschen Logik faßte ich damals am Schluß S. 246 ff. meine Kritik in folgende Worte zusammen: „Erstlich schwankt ihre Gesammtgestaltung zwischen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und subjectiven Logik, und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Wesen und Begriff. Die erstere Theilung wiederholt die alte Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Metaphysik und Logik, aber mit einem Ausdruck, der aus der Sphäre des Bewußtseins entnommen und deshalb unbequem, störend ist. Der Gegensatz von Object und Subject gehört nur dem Geist an, nicht der unpersönlichen Vernunft. Die Trichotomie wiederholt die Kantische Unterscheidung von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Diese Unterscheidung von einfachen, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist jedoch eine solche, welche durch alle Momente der ganzen Wissenschaft hindurchgeht und deshalb nicht vermögend ist, einen wirklichen Eintheilungsgrund abzugeben."

„Zweitens gibt der Uebergang des subjectiven Begriffs zur Objectivität als mechanischer, chemischer und teleologischer, noch mehr aber die Art, wie Hegel diese Begriffe dargestellt hat, zu dem Mißverstand Anlaß, die Logik als diejenige Allwissenschaft anzusehen, welche auch die Realität selbst in sich einschließe. Dieser Mißverstand muß sich dadurch steigern, daß der Begriff des Lebens und der des Guten ebenfalls aufgenommen sind."

„Der Begriff des Mechanismus und des Chemismus, ſofern darunter, wie Hegel allerdings will, ganz allgemein für die Natur und den Geiſt gleich ſehr gültige Kategorien zu verſtehen, fällt noch in die Metaphyſik, in die Formen der Cauſalität."

„Der Begriff der Teleologie aber iſt die Form, in welcher das Sein als Begriff, als Sollen exiſtirt. Zur Ontologie und Aetiologie iſt die Teleologie daher das dritte Glied und macht den Schluß der Metaphyſik aus, als deren Wahrheit der Begriff des Begriffes ſelbſt erſcheint. Daß im Zweckbegriff die Form des Schluſſes liegt, iſt wahr, aber nur ſo, wie der Schluß überhaupt innerhalb des abſtracten Seins exiſtirt, als formalen, denn es läßt ſich nicht darthun, daß der Begriff des Mittels ſich zu dem des Zweckes wie das Beſondere zum Allgemeinen im Sinne des Verhältniſſes des Artunterſchiedes zum Gattungsbegriffe verhalte."

„Der Begriff des Schluſſes im Begriff des Begriffes ſelbſt enthält die Vermittelung des Begriffs und ſeiner Realität durch die Erfüllung der Copula. Dieſe Vermittelung iſt die Rückkehr des Denkens zum Sein, iſt der Selbſtübergang des Begriffs in den Begriff der Idee."

„Hegel, in dem Beſtreben, der logiſchen Idee ihren vollkommenen Rang als Idee zu ſichern und zum Theil auch wohl, trotz der Höhe ſeines Standpunctes, noch in der von ihm vorgefundenen Geſtalt der Wiſſenſchaft befangen, nahm nun in die Idee concrete Exiſtenzweiſen derſelben auf, die, ſeinem eigenen Begriff des Logiſchen zufolge, nicht in ihren reinen Begriff gehören. Das Leben iſt allerdings die Form, in welcher die Natur ſich als Idee erreicht, allein die Auseinanderſetzung dieſes Begriffs gehört eben deswegen der Natur. Die Expoſition des reproductiven, irritabeln und ſenſibeln Syſtems, des Ernährungs- und Gattungsproceſſes, wie des Todes, dieſe ganze Metaphyſik der Biologie, überſchreitet die Grenze der Logik."

Eben ſo iſt es mit der Idee des Guten. Dieſe gehört weſentlich dem Geiſt an, denn er allein vermag gut oder böſe zu ſein. Daß er, als der gute, ſeiner Idee entſpricht, iſt wahr,

allein dies ist kein Grund, den Begriff des Praktischen in die Logik aufzunehmen. Mit Recht hat man in dieser Beziehung gefragt, warum, wenn das Wahre und das Gute als Momente der logischen Idee gesetzt werden, nicht auch das Schöne darin vorkomme? Innerhalb der logischen Idee können die abstracten Grundlagen dieser Begriffe nur durch alle ihre Bestimmungen hindurch vorkommen. Sie alle sind in dem Begriff der Realität ideell mitgesetzt."

„Der Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode des Erkennens kann sich daher nicht in den Begriff des Guten, sondern nur in den Begriff der dialektischen Methode auflösen."

„Der Eintheilungsgrund der logischen Idee kann nur die Entgegensetzung des Seins und des Denkens sein, welche sich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebt. Nur so wird es möglich, den Uebergang aus der logischen Idee in die Natur, dies Kreuz der Hegelianik richtig zu verstehen."

„Diese hier nur flüchtig angedeuteten Puncte, welche ihre völlige Rechtfertigung nicht als Kritik, nur als eine positive Arbeit erhalten können, sind der Grund, weshalb trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphysik noch immer wieder die isolirende Behandlung derselben hervortritt. Und da man mit der Logik selbst keine sonderliche Veränderungen vorzunehmen wußte, so blieb eigentlich nur die Metaphysik übrig."

Dies war mein erster Schritt zur Reform der Hegelschen Logik, gleichsam das Programm meiner Arbeit. 1847 ließ ich nun in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie I., 1, 167—83, eine kritische Uebersicht der Metaphysik in Deutschland seit 1831 abdrucken, worin ich das Verhältniß der Hegelschen Logik zu den zahlreichen Metaphysiken untersuchte, die während jenes Zeitraums erschienen waren. Das Hauptresultat dieser Untersuchung war der Nachweis, daß die Metaphysik von der Logik wieder getrennt worden, daß man jedoch, trotz der Trennung, für die Metaphysik im Wesentlichen die Veränderung der Kategorien, wie sie Hegel in seiner objectiven Logik bewirkt hatte, nicht wieder zu vertilgen im Stande

geweſen war, wie ſehr man ſich auch um den Anſchein von Originalität bemüht hatte. Je mehr man bei dieſen Beſtrebungen, ſich von Hegel wieder zu entfernen, in die alte Metaphyſik ſich zurückbewegt hatte, um ſo mehr hatte man natürlich auch die Logik wieder zur blos formalen zurückgebracht.

So war der Stand der Sache, als ich 1850 in meinem *Syſtem der Wiſſenſchaft* S. 1—156 einen Grundriß der geſammten Wiſſenſchaft der logiſchen Idee gab, wie ich mir dachte, daß ſie ſich geſtalten müßte, wenn ſie den von Kant und Hegel gemachten Fortſchritt erhalten und doch die Unklarheiten und Inconvenienzen aufheben wollte, welche die Hegelſche Logik durch ihre Lehre vom Begriff erzeugt hatte Ich berief mich, der Hegelſchen Schule gegenüber, für meine Reform auf Hegel ſelbſt. Als ich nämlich 1840 veranlaßt wurde, *Hegel's philoſophiſche Propädeutik* herauszugeben, in welcher die ſchrittweiſe Entwicklung ſeiner Logik beobachtet werden kann, fiel mir eine Eintheilung derſelben, die er bei dem Vortrag der philoſophiſchen Encyklopädie gemacht hatte, außerordentlich auf. Er gibt ſie S. 149 ſelbſt mit folgenden Worten an: „Die Logik zerfällt in drei Theile: 1) in die *ontologiſche*; 2) in die *ſubjective* Logik; 3) in die *Ideenlehre*. Die erſtere iſt das Syſtem der reinen Begriffe des Seienden; die zweite das der reinen Begriffe des Allgemeinen; die dritte enthält den Begriff der Wiſſenſchaft.“ Die ſehr compendiöſe Ausführung dieſer Anordnung bringt zwar im Einzelnen die hauptſächlichſten Begriffsbeſtimmungen, wie man ſie bei Hegel im Allgemeinen gewohnt iſt. Auch umfaßt die Lehre vom ſubjectiven Begriff als Uebergang zur Ideenlehre die Expoſition des Zweckbegriffs, die Ideenlehre aber nicht blos den Begriff der Wiſſenſchaft, ſondern auch den des Lebens. Das Ganze bietet jedoch, indem es einen einfachen Gegenſatz der objectiven und ſubjectiven Logik in den höhern Begriff der Idee auflöst, eine viel organiſchere Trichotomie dar, als der nur dichotomiſche Gegenſatz einer objectiven und ſubjectiven Logik oder als die Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff, welche den Begriff der Idee hinter dem des ſubjectiven Begriffs zu ſehr zurücktreten läßt.

So unvollkommen also auch die Form war, in welcher Hegel hier eine Gestaltung der Logik conciplrt hatte, die für ihn nur den Werth einer Durchgangsstufe empfing, aus welcher er zu einer andern fortging, die er dem Publicum in seiner großen Logik vorlegte, so ward sie doch für mich wenigstens der Anstoß zu einem Jahrelangen Nachsinnen. Das wesentliche Resultat desselben war jene Structur der logischen Wissenschaft als der Wissenschaft des Begriffs der reinen Vernunft, wie ich sie in meinem System der Wissenschaft mittheilte und worin ich, wie ich glaube, die Ideenlehre zu einer ganz neuen Stufe der Vervollkommnung emporgehoben habe. Von dieser Gestaltung der Ideenlehre als der Wissenschaft vom Princip, von der Methode und vom System, ist die Hegelsche Fassung sehr verschieden. Da ich aber angeführt hatte, daß ich für den Grundgedanken, der mich leitete, nicht den geringsten Anspruch auf Originalität mache, sondern durch Hegels eigene Wendung in der philosophischen Propädeutik auf seine Fährte gekommen sei, so warf die öffentliche Kritik die ganze Angelegenheit mit der Erklärung bei Seite, daß man auf die Bearbeitung der Logik in meinem System nicht weiter einzugehen habe, da ich ja selbst erkläre, daß ich darin nicht „schöpferisch" sei! Als ob durch mein ehrliches Eingeständniß der Geschichte meines Denkens, ohne allen Humbug der Ostentation, die Wichtigkeit der Sache im Geringsten verlieren könnte!

Es ist traurig, zu sehen, wie sehr die Philosophie bei uns unter der Tendenz leidet, doch ja das Hegelsche System als einen durch die „Schöpferkraft" der heutigen Stimmführer überwundenen Standpunct darzustellen! Man arbeite in der sachlichsten Weise, so daß die Früchte solcher Anstrengungen im Einzelnen zu benutzen auch gar nicht verschmäht wird, natürlich ohne Dank dafür zu wissen, aber man sei einmal als Hegelianer gestempelt, so hat man das Vorurtheil gegen sich, zurückgeblieben zu sein. Daß die Hegelsche Philosophie, deren Stifter ihrem Ausbau so plötzlich entrissen ward, einen productiven Trieb in sich heben könne, sich aus sich selbst zu erweitern und zu vertiefen, zu reinigen und zu vollenden, gesteht man nicht zu. Man kennt ja auch alle berüchtigten Formeln

dieſer Berliner Scholaſtik aus dem Grunde, daß das Sein Nichts iſt, daß die Begriffe in ihr Gegentheil umſchlagen u. ſ. w. Man hat ſelbſt in der Damenwelt aus Romanen, wie Eritis sicut Deus, von der ſittlich-religiöſen Verwerflichkeit dieſer pantheiſtiſchen Speculation ſich überzeugt. Man findet es unbequem und langweilig, daß von Zeit zu Zeit dieſe ſo oft ſchon widerlegte und verurtheilte Philoſophie immer noch wieder einen Verſuch zu ihrer Entwickelung macht. Man kümmert ſich grundſätzlich nicht darum, zumal man ſich wenigſtens der beruhigenden Vorſtellung überlaſſen darf, daß die Herrſchaft dieſer Philoſophie abſolut vernichtet ſei, denn Herrſchaft zu üben, Macht zu haben, iſt ſo vielen Menſchen, ſelbſt philoſophirenden, die wichtigſte ihrer Angelgenheiten. Ihre Herrſchaft, ihre Macht, das iſt der Geſichtspunct, von dem aus ſie auch literariſche Erſcheinungen vor allen Dingen meſſen.

Ich ſuchte den Sinn, in welchem ich mein Syſtem der Wiſſenſchaft entworfen hatte, 1852 in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Meine Reform der Hegelſchen Philoſophie; für das größere Publicum zu erläutern und gegen Mißauffaſſung zu vertheidigen. 1853 gab ihm von zwei Paragraphen des Syſtems, 830 und 831, eine Ausführung in einer Form, die allen Schulton bei Seite warf und, bei allem Ernſt der Unterſuchung und aller unvermeidlicher Gelehrſamkeit, doch jedem Gebildeten zugänglich ſein ſollte. Dies war meine Aeſthetik des Häßlichen. Ich geſtehe, daß ich mit ihr einen Beweis liefern wollte, welch' umfaſſenden Inhalt wenige Paragraphen in ſich bergen und bis zu welcher Freiheit der Darſtellung die Wiſſenſchaft, wenn ſie im Innerſten ihrer Harmonie gewiß, nach Außen fortgehen dürfe oder könne. Ich will von den Erfahrungen ſchweigen, welche der Mißverſtand dieſer durch viele Jahre mit großen Opfern für das empiriſche Material herangepflegten Arbeit mir gebracht hat. Wer das Buch nicht geleſen hat, ſollte nach der Art, wie es erwähnt zu werden pflegt, glauben, daß ich darin dem Aberſinn gehuldigt hätte, vermöge des Hocuspocus Hegelſcher Dialektik das Schöne für häßlich und das Häßliche für ſchön zu erklären. Manche Geiſtliche unſerer Provinz ſollen es für eine dialektiſche Verherr-

lichung des diabolischen Princips auf dem Gebiet des Schönen halten.

Dennoch sollen mich solche Erfahrungen nicht entmuthigen. Diese vorliegende Schrift versucht es, die Hegelsche Logik in einer Weise zu entwickeln, welche den Grundgedanken Hegels in einer faßlichen Weise darzulegen, zu rechtfertigen und nach seinen eigentlichen Consequenzen zu verbessern bemüht ist. Sie kann als ein Commentar jenes Abrisses gelten, den ich in meinem System in einer abstracteren Formulirung gegeben habe, denn sie schließt sich genau dem dortigen Gange an und bemüht sich, den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit der dortigen Bestimmungen zu liefern. Dieser Beweis forderte eine unausbleibliche Rücksichtnahme auf die andern Wissenschaften, denn in den logischen Begriffen liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit.

Sie besteht darin, daß dieselben an sich rein ideell sind. Als Begriffe existiren sie nur im Denken. Wenn sie nicht gedacht werden, haben sie kein Dasein als reine Begriffe.

Ihre Realität an sich ist also in Verhältniß zur Natur und zum geschichtlich handelnden Geist eine abstracte.

Daher werden sie gewöhnlich nur als Functionen unseres subjectiven Denkens genommen.

Betrachtet man sie aber, so zeigen sie einen Zusammenhang, der ihnen selber angehört, so, daß wir, indem wir denken, genöthigt sind, uns demselben zu unterwerfen. Unser Denken, sagen wir daher, bewege sich nach Gesetzen, an die es, um wahr zu sein, gebunden sei. So innig ist der Zusammenhang derselben, daß man von jedem zu allen gelangen kann, schlage man den analytischen oder den synthetischen Weg ein. Doch nicht blos gelangen kann, sondern gelangen muß. Man denke einen einzigen dieser Begriffe, Qualität oder Form, oder Ursache, oder Einzelheit, oder Princip u. s. w. und versuche, ob man ihn ausdenken könne, ohne nicht von einem zum andern unaufhaltsam fortgeführt zu werden. Diese den Begriffen als solchen inwohnende Selbstständigkeit, vermöge deren sie durch ihren eigenen Inhalt ein nothwendiges Verhältniß zu einander haben, begründet ihren Uebergang in einander und entfaltet in ihnen das wunderbare Schauspiel einer in sich

abgeſchloſſenen ſyſtematiſchen Totalität, wie die Alten ſchon ſagten, eines κόσμος νοητός. Die Wiſſenſchaft kann ſich dieſer intelligibeln Welt in der nämlichen Weiſe rückſichtslos hingeben, wie die Mathematik ihren Figurationen und Berechnungen, ohne zu fragen, ob auch in der Natur ſolche Größenverhältniſſe vorkommen, als in ihren Formeln ſich entwickeln. Sie kommen vor. Die Phantaſie des Mathematikers kann nicht eine einzige Curve erſinnen, die nicht in der realen Mathematik des Univerſums ſelber irgendwo realiſirt würde. Aber die Mathematik erfreut ſich für ihre Evidenz der Beſtimmtheit der Zahl oder äußerlichen Geſtalt, während die logiſchen Begriffe reine, geſtaltloſe Abſtractionen ſind.

Fehlt ihnen aber die Realität auch in dem Sinn, daß ſie nicht in Erfahrung gebracht, daß ſie nicht angeſchaut werden können? Keineswegs. Obwohl *als Gedanken an ſich* von dem Gegebenen unabhängig, obwohl für ſich das *Syſtem der reinen Vernunft* ausmachend, exiſtiren doch alle dieſe ideellen Kategorien in der Realität der Natur und des Geiſtes. Wir ſagen z. B. ein Stein iſt nicht ohne Qualität und Quantität zu denken; er hat als dieſer Inhalt dieſe Form; er hat als dies eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenſchaften; er iſt ein Ganzes in ſeinen Theilen; er iſt das Product eines morphologiſchen Proceſſes; er iſt einerſeits Wirkung, anderſeits Urſache von Wirkungen; er iſt als ein einzelner Exemplar einer Art; er iſt ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Idee der Natur u. ſ. w., d. h. alle logiſchen Kategorien haben in ihm concrete Exiſtenz.

Hieraus folgt, daß die logiſchen Beſtimmungen in der Realität der Natur und des Geiſtes *objective* Realität haben. Wir denken ſie nicht blos, ſondern ſie ſind auch. Als Begriffe an ſich ſind ſie nur, ſofern ſie gedacht werden, allein zugleich kann, was ein Concretes, Wirkliches iſt, nur exiſtiren, ſofern alle jene Beſtimmungen in der Form der Thatſächlichkeit darin vorkommen. Betrachtet man alſo die logiſchen Begriffe *für ſich*, ſo ſind ſie *ſich ſelbſt der Inhalt*. Sie entbehren auch in ihrer nur ideellen Form nicht aller Realität, denn ſie erfreuen ſich der logiſchen. Betrachtet man ſie dagegen *im Verhält-*

niß zur Natur und zum Geiſt, ſo gewinnen ſie die Bedeutung der abſtracten Form, weil ſie im Sinnlichen und Geiſtigen als eine demſelben immanente Beſtimmung exiſtiren, die in ſeiner Realität mitgeſetzt iſt. Sagt man alſo, wie Kant und ſo Viele, die ihm nachgeſprochen haben, daß die logiſchen Kategorien an ſich leer ſeien, ſo iſt dies nur relativ wahr und und heißt eigentlich weiter nichts, als daß ſie für ſich nichts Sinnliches ſind. Es iſt unglaublich, auf welcher Barbarei ſich hier in der That viele Menſchen ertappen laſſen. Man merkt, wie ſehr das Sinnliche und wieder das Sinnliche es iſt, das ihnen einzig als Realität gilt. Was nicht ſinnlich iſt — Gedanke, Begriff, Idee — das iſt für ſie inhaltlos, gegenſtandlos, leer.

Wenn man nun erwägt, daß die nämlichen Begriffe, die für ſich als Abſtractionen der reinen Vernunft gelten, in ihrer concreten Exiſtenz ſich als die Verhältniſſe erweiſen, von denen die Entwicklung des Realen abhängt, ſo darf man ſich nicht wundern, wenn die Philoſophen von jeher eine gewiſſe Vorliebe für dieſe abſoluten Formen gehabt haben. Die Philoſophen wiſſen ſehr wohl, daß die logiſchen Begriffe keine Götter ſind, welche Natur und Geiſt beherrſchen, aber ſie wiſſen eben ſowohl, daß die Entſcheidung im Proceß des Realen an die formalen Verhältniſſe geknüpft iſt, welche daſſelbe beſtimmen. Aus dieſer Erkenntniß erklärt ſich, weshalb ſie die logiſchen Kategorien auch als reine Weſenheiten, als Seelen, als die Mächte bezeichnet haben, an denen, wie Ariſtoteles ſagte, Himmel und Erde hängen. Es erklärt ſich daraus, wie Hegel im Zorn über die Verachtung, in welcher die Logik und Metaphyſik zu ſtehen pflegt, ſagen konnte, daß in der logiſchen Wiſſenſchaft die Wahrheit geſchaut werde, wie ſie ohne Hülle an und für ſich iſt. Man muß jedoch ſolche Beſchreibungen cum grano salis nehmen und das Einſeitige, was in ihnen liegt, zu berichtigen verſtehen. Wenn Hegel ſich importirt hat, die Realität und Abſolutheit des Logiſchen zu verſichern, ſo iſt dies nicht ſo aufzufaſſen, als ſollten Natur und Geiſt dagegen zur Unrealität und Relativität herabgeſetzt werden. Es iſt eigentlich ein komiſches Schauſpiel, zu ſehen, wie man ſich, indem

man sich an einzelne Ausdrücke klammert und die Philosophie nicht in ihrer Ganzheit faßt, über die ewigen Widersprüche des Philosophen verwundert, der jetzt vom Logischen als einer absoluten, der Natur und dem Geist immanenten Macht spreche und doch ein paar Schritt weiter die Versicherung gebe, daß es nur eine Form, nur ein Abstractum sei.

Die Mißverständlichkeit über die reale Bedeutung des Logischen liegt also in seiner eigenen Natur, aber die Wissenschaft der logischen Idee soll eben über den Mißverstand aufklären und zum rechten Begriff der Kategorien verhelfen. In seiner Naturphilosophie (S. W. VII, 18) sagt Hegel in seiner gedrungenen, in ihrer Ungenirtheit oft so treffenden Katheder-sprache: „Das, wodurch sich die Naturphilosophie von der Physik unterscheidet, ist näher die Weise der Metaphysik, deren sich beide bedienen; denn Metaphysik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen. Jedes gebildete Bewußtsein hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstand unserer Erkenntniß machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtsein; alle Bildung reducirt sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend."

Wenn ich nun die gesammte logische Wissenschaft in drei verschiedene Disciplne, in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, als Metaphysik, Logik und Ideenlehre, zerlege, so bin ich damit nicht im Geringsten gemeint, die wesentliche Einheit der Metaphysik mit der Logik wieder aufzugeben. Ich will nur mit diesen Namen einen bestimmtern Begriff der Unterschiede der logischen Idee ausdrücken und in ihnen zugleich das Recht der historischen Entwicklung festhalten. Hegel selber hat gesagt, daß seine objective Logik als die Lehre

vom Sein und Wesen an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als Ontologie, zu treten habe. Die Hauptsache in meiner Darstellung ist, daß ich, was Hegel den objectiven Begriff genannt hat, in Uebereinstimmung mit Aristoteles schon in die Metaphysik aufnehme und die Lehre vom Begriff von der Ideenlehre scharf absetze, indem ich zugleich aus der letztern diejenigen Elemente entferne, welche dem logischen nicht homogen sind. Ich behalte nur den Begriff des Wahren für die Logik, schließe aber den des Lebens und des Guten davon aus, weil ich den erstern als lediglich der Natur, den zweiten als lediglich dem Geist angehörig betrachte.

In der Einleitung habe ich mich ausführlich über die Nothwendigkeit dieser Aenderung erklärt. Oft habe ich mich gefragt, ob ich mit meiner Construction nicht die einfache Gliederung von Sein, Wesen, Begriff irrig zerstöre, ob ich nicht, um einige vielleicht nur untergeordnete Vortheile zu erlangen, in wichtigeren Dingen einen Rückschritt mache? Wer die unendlichen Schwierigkeiten kennt, die mit der Bearbeitung solcher erhabenen und abgezogenen Regionen verbunden sind, wird sich eine Vorstellung von den Mühen und Sorgen machen können, die mich belastet haben. Ich kam aber, nach der vielfachsten Skepsis, immer wieder auf folgende Trias zurück:

1) Realität des Seins:
a) Sein; b) Wesen; c) Zweck.
2) Idealität des Begriffs:
a) Begriff; b) Urtheil; c) Schluß.
3) Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität:
a) Princip; b) Methode; c) System.

Die von Kant angebahnte, von Hegel weiter entwickelte Unterscheidung von abstractem, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist hierbei so wenig verloren gegangen, daß sie als das Bildungsgesetz aller ihrem Inhalt nach verschiedenen Sphären nach ihrem universellen Charakter durchaus festgehalten ist, so daß, wenn man vergleicht: 1) Sein, Begriff und Princip; 2) Wesen, Urtheil und Methode; 3) Zweck, Schluß und System, wieder unter sich identisch sind. Das Ungesuchte

und Natürliche dieses ganzen Zusammenhangs muß Jedermann bei einigem Nachdenken, wie ich hoffe, einleuchten.

Davon, daß die Logik ihr intimes Verhältniß zur Metaphysik nicht mehr aufgeben kann, haben wir, während dies Buch gedruckt wurde, einen sehr interessanten Beweis erhalten. Dr. Ueberweg hat ein durch Vollständigkeit und Kritik des historischen Materials vortreffliches Handbuch der Logik herausgegeben: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. Er definirt §. 1. die Logik als „Die Wissenschaft von den normativen Gesetzen oder den Idealgesetzen der menschlichen Erkenntniß." Er erklärt, daß die Logik als Erkenntnißlehre die Mitte zwischen der subjectivistisch-formalen und der mit der Metaphysik identificirten Logik halten soll und versteht unter der letztern eine solche, welche mit den Gesetzen des Erkennens zugleich den allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß darstellen wolle; was, sofern es auf die Hegelsche Logik gemünzt ist, unstreitig falsch ist, da zum allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß auch Natur und Geist gehören würden, welche sie, als Wissenschaft nur der absoluten Form alles Realen, von sich ausschließt. Das Hybride jedoch, was dem dritten Theil der Hegelschen Logik in seiner Ausführung noch anklebt und die eigentliche Intention ihres Schöpfers noch verdunkelt, gibt Ueberweg eine gewisse Berechtigung zu jener Beschreibung. Nach seiner Definition dürfen wir uns nicht wundern, wenn er seiner eigenen Darstellung eine psychologische Einleitung mit der Wahrnehmung, Anschauung und Vorstellung gibt. Hinterher verschwindet die psychologische Haltung und es bleibt nur das logische Element als ein Mechanismus der Denkoperationen übrig. Das sehr Merkwürdige ist aber, daß Ueberweg zu jeder Erkenntnißform eine Existenzform als Parallele aufgestellt hat. Dem Begriff nach Inhalt und Umfang coordinirt er das Wesen und die Gattung; dem Urtheil die Relationen als die synthetischen Grundverhältnisse; dem Schluß die reale Gesetzmäßigkeit; dem System die Gliederung der Dinge. Welch' großes Zugeständniß für die Hegelsche Logik! Wenn Ueberweg sich das um-

gekehrte Problem ſtellte, zu den Exiſtenzformen die entſprechenden Erkenntnißformen zu ſuchen, würde er dann nicht eben ſo von der Gattung auf den Begriff, von der Relation auf das Urtheil, von der realen Geſetzmäßigkeit auf den Schluß, von der Gliederung der Dinge auf das Syſtem kommen müſſen? Würde alſo nicht ſchließlich die Einheit, richtiger, die Identität dieſer logiſchen und realen Beſtimmungen erhellen? Abgeſehen bei letzteren natürlich von der ſpecifiſchen Beſchaffenheit ihres Inhalts.

Wenn nun die logiſchen Beſtimmungen als abſolut formale, als die nothwendigen Formen aller Realität, als gegen Natur und Geiſt gleichſam neutrale Kategorien zu faſſen ſind, ſo muß die Probe ihrer Wahrheit dadurch gemacht werden können, daß man ſie in der Natur und im Geiſt als exiſtirend nachweiſt. Sie müſſen für beide eine gleiche Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Für den Verſtand erſcheint dieſe Seite als ihre Anwendbarkeit in den Wiſſenſchaften. In meinem Syſtem der Wiſſenſchaft als in einem Handbuch für meine Vorleſungen habe ich faſt gar keine Beiſpiele gegeben. Hier aber habe ich es gethan, um die Eigenthümlichkeit des abſtracten Begriffs durch ſeine concrete Veranſchaulichung verſtändlicher zu machen. Für Jeden, der die Geſchichte der Wiſſenſchaften kennt, iſt es wohl unzweifelhaft, daß die Beiſpiele einen ſehr großen, oft über- oft aber auch unterſchätzten Einfluß auf die Erkenntniß üben. Die meiſten habeu wir von den Griechen, namentlich von Ariſtoteles, ſodann von Baco von Verulam, von Kant und Hegel erhalten. Es iſt unglaublich, welch' zähe Lebenskraft auch den geringſten, oft ſogar unrichtigen Beiſpielen inwohnt, wenn ſie erſt von einer Schule in Umlauf geſetzt ſind. In der Hegelſchen Schule iſt die Logik von Hinrichs, Werder und K. Fiſcher ohne alle Beiſpiele bearbeitet worden. Bei gelegentlichen logiſchen Expoſitionen haben die Hegelianer die von Hegel gegebenen wiederholt. Der einzige, der eine Erweiterung in dieſer Beziehung verſucht hat, iſt Erdmann geweſen. Ich habe mit Befliſſentlichkeit der Exemplification einen großen Nachdruck gegeben, um durch ihren Realismus

die Nothwendigkeit der abstracten Begriffe in's Licht zu setzen. Gar manche vortreffliche Erläuterung würde aus Monographieen über verschiedene Themata hinzugekommen sein, wären sie mir hier nach Königsberg nicht zu spät zugegangen; z. B. für den Begriff der Knotenlinie des Maaßes eine Abhandlung von Dr. Trächsel: über das Wesen und Gesetz der Geschichte, Bonn 1857, die ganz darauf fußt; für den Begriff des Minimums und Maximums die interessante mathematische Abhandlung von Dr. H. Slomann: Versuch, die Differenzialrechnung auf andere als die bisherige Weise zu begründen, Paris 1856 u. s. w. Apelts Metaphysik aber, die gerade in dieser Hinsicht eine Fülle der anziehendsten Anregungen zu bieten scheint, habe ich absichtlich noch ungelesen gelassen, weil ich fühlte, daß sie mich zu sehr stören würde und ich meinen einmal eingeschlagenen Weg erst für mich vollenden müsse. Ich habe mich, wie man wohl sehen wird, gegen keine Richtung, gegen keine Arbeit verschlossen. Ein Poet braucht sich nicht, wenn er producirt, um andere Dichter zu kümmern, denn seine Muse ist die Phantasie. In der Wissenschaft aber ist es Pflicht, zu wissen, was Andere vor und außer uns schon geleistet haben, weil man sonst zu leicht in Gefahr geräth, etwas zu thun, was bereits Andere und vielleicht besser gethan haben. Man muß, will man die Erkenntniß fördern, wissen, was die Bilanz des scientifischen Capitals ist. Apelt, dessen edle Gesinnung und dessen wahrhaft wissenschaftliches Streben ich sehr hoch schätze, darf daher überzeugt sein, daß ich seine Metaphysik nicht verächtlich bei Seite, sondern daß ich sie nur zurückgestellt habe, wie ein Heer auf einem Feldzuge, nachdem derselbe schon geordnet, wohl einer Festung zunächst vorübermarschirt, ohne ihre Wichtigkeit zu verkennen.

Noch eines Buchs habe ich zu erwähnen, auf welches ich ebenfalls keine Beziehung nehmen konnte, weil es auch erst in meinen Besitz gelangt ist, nachdem mein Manuscript bereits in der Druckerei war. Dies ist die Logique par A. Gratry, prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris 1855, 2 Tomes. Ich wurde erst durch eine

Kritik derſelben in der Revue des deux mondes darauf aufmerkſam. Sie enthält, was das eigentlich logiſche Element betrifft, in der That nur die alte ſcholaſtiſche Syllogiſtik, außerdem einige damit zuſammenhängenden Excurſionen in das mathematiſche Gebiet. Ihre eigentliche Intention iſt in den beiden Abſchnitten des zweiten Theils enthalten, welche: les vertus intellectuelles inspirées und les sources überſchrieben ſind und den Glauben, das Gebet, die Sacramente, das Leſen der Bibel und die Muſik als Quellen eines wahrhaften Erkennens empfehlen. Ich will mich hier nicht darauf einlaſſen, ſondern nur hervorheben, daß der erſte Theil in der Hauptſache eine ausführliche Kritik und Widerlegung der Hegelſchen Logik als der pantheiſtiſchen bringt. Der franzöſiſche Prieſter erblickt in Hegel gleichſam einen philoſophiſchen Antichriſten. Er beſchuldigt ihn der diaboliſchen Tendenz, die Vernunft ſelbſt zur Unvernunft zu verkehren und dadurch alle Wahrheit der Intelligenz zu unterwühlen, um dem Pantheismus und einem verfeinerten Fetiſchismus die Herrſchaft zu erobern. Hegel hat, ihm zufolge, aus der Logik eine bloße Enantiopoiologie gemacht, welche das Abſurde zum Inhalt und damit den Zweck hat, allgemeine Verwirrung anzurichten, um durch die intellectuelle Corruption das deſtructive Werk der Auflöſung aller Religion und Sittlichkeit zu fördern. Herr Gratry iſt dann gleichſam der Engel Michael, der Hegel als den logiſchen Satan mit der eingelegten Lanze des Glaubens überwindet und dieſen Drachen in den Abgrund ſtürzt. Er erkennt es daher mit Dank gegen die Vorſehung, daß ſie die ſubverſiven Irrthümer dieſes Sophiſten jetzt habe offenbar werden laſſen, die Welt vor ſeiner Zerſtörung zu erretten. Herr Gratry bleibt in ſeiner Polemik hauptſächlich dabei ſtehen, daß Hegel die Identität der Identität und der Nichtidentität, die Identität des Seins mit dem Nichts und des Guten mit dem Böſen lehre. Die erſtere Beſtimmung wird ihm am Ende des erſten Theils einmal wegen der Trinität ſehr unbequem und er ſubſtituirt ihr daher die Formel: la coëxistence de l'unité et de la distinction. In dieſer Formulirung iſt der Satz kirchlich und logiſch nach

ihm orthodox. Bei dem étreignant, dem Seinnichts, urgirt er beſtändig, daß bei einem ſolchen Nivellement aller Unterſchiede ja gar nicht quelque chose übrig bleibe; aber ohne quelque chose zu haben, könne man doch unmöglich Etwas denken. Die Vereinerleiung des Böſen mit dem Guten bei Hegel ſucht er, wir werden gleich ſehen, wie, authentiſch zu beweiſen. Dies Beweiſen iſt in der That merkwürdig. Er führt nicht nur Hegel an, er führt ihn mit den Worten des deutſchen Originals an und läßt, was einen eigenthümlichen Eindruck macht und mir in einem franzöſiſchen Buche noch nie vorgekommen iſt, dieſe Worte ſogar mit deutſchen Lettern drucken. Was kann man wohl für größere Gründlichkeit fordern? Auch iſt Herr Gratry nicht wenig ſtolz darauf. Prüfen wir jedoch einen Augenblick dieſe ſich brüſtende Gründlichkeit des Citirens.

Der franzöſiſche Prieſter will z. B. beweiſen, daß nach Hegel die Philoſophie dem Menſchen alles Intereſſe für das Recht, für ſeine Seele, ja für Gott ſelbſt nehmen und ihn zur Gleichgültigkeit dagegen herabſetzen wolle. I, 194 ruft er aus: „Comprenez le, nous sommes ici à l'origine même de l'esprit de sophisme; disons mieux, nous sommes ici au fond de l'abîme, à la naissance de l'esprit des ténèbres. L'esprit de sophisme est un mot trop faible, qui nomme peu son objet; esprit de ténèbres est le vrai mot. Ce mot théologique devient ici rigoureusement philosophique et scientifique. L'origine de l'esprit de ténèbres est donc celle ci: Tuer l'âme; la rendre absolument indifférente à l'existence ou à la non-existence du monde, de la justice, de la vérité, de l'âme elle même, de Dieu! Lui ôter, comme le dit Hégel, tout intérêt en ces choses; la délivrer de l'intérêt de la raison pratique dont parle Kant, cet intérêt d'amour pour la justice et pour la vérité, qui est, nous l'avons démontré, le ressort même du procédé dialectique, selon Platon et tous les philosophes. Quand le ressort est brisé, quand l'âme est morte, il n' y a plus de procédé dialectique; la raison pure, isolée, abstraite, déracinée, de-

vient de fait, comme le veut Hégel, indifférent à l'être et au néant etc.“ Für dieſe ſchrecklichen Conſequenzen citirt Herr Gratry aus Hegels Werken, VI, 172, folgende Stelle:

„Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts daſſelbe iſt, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Verſicherung, daß ſie Conſequenzen und Anwendungen jenes Satzes ſeien; z. B. es ſei hienach daſſelbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, dieſe Stadt, die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott ſei oder nicht ..... In der That iſt die Philoſophie eben dieſe Lehre, den Menſchen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Abſichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, ſo daß es ihm allerdings daſſelbe ſei, ob ſolche Sachen ſind oder nicht ſind.“

Dieſen Paſſus überſetzt Herr Gratry und läßt am Schluß des Citats voller Empörung mit geſperrten Lettern die Worte drucken, qu'il soit absolument indifférent, que ces choses soient on ne soient pas. Jeder, der Deutſch verſteht, wird die Worte: ſolche Sachen, nur auf die vorangehenden: Menge endlicher Zwecke und Abſichten beziehen können; der Prieſter vom Oratorium der unbefleckten Empfängniß verſteht aber die Seele, das Recht, Gott darunter. Sind ſie nicht die zunächſt vorhergenannten Dinge? Zwar wird Niemand endliche Zwecke und Abſichten Dinge nennen, indeſſen eine gewiſſe Scheinbarkeit bliebe vielleicht, weil jene Gegenſtände kurz zuvor erwähnt ſind. Sagt Hegel aber nicht ſelbſt, daß es eine unwahre Conſequenz ſei, aus dem Satz der Identität der Begriffe Sein und Nichts zu folgern, daß es daſſelbe ſei, ob die Sonne, das Recht, der Geiſt, Gott, ſeien oder nicht? Verwirft er alſo nicht ausdrücklich die Conſequenz, welche Herr Gratry zieht, um ihn verdammen zu können? Fällt mithin nicht die Anklage in ſich ſelbſt zuſammen?

Aber, lieber Leſer, bemerkſt du wohl jene Puncte in der Mitte des Citats von Herrn Gratry? Was bedeuten ſie wohl? Eine Auslaſſung. Und was leſen wir in dieſer bei Hegel: „In ſolchen Beiſpielen werden zum Theil beſondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, unter-

geſchoben und gefragt, ob es mir gleichgültig ſei, daß die nützliche Sache ſei oder nicht ſei.“ Nicht wahr, nun erklärt ſich erſt, wie Hegel dazu kommt, von endlichen Zwecken und Abſichten zu ſprechen, gegen deren Daſein oder Nichtdaſein die Philoſophie den Menſchen gleichgültig zu machen habe.

Warum hat Herr Gratry wohl jenen Satz weggelaſſen? Offenbar, weil er dann ſeine Folgerungen gar nicht hätte ziehen können; weil er als Prieſter der chriſtlichen Religion ſich doch wohl hätte erinnern müſſen, daß auch der Chriſt über die Endlichkeit des Nützlichen ſich erheben und mit dem heiligen Sänger ſagen ſoll: Herr, wenn ich nur dich habe, was frage ich viel nach Himmel und Erde!

Käme dergleichen im gemeinen Leben auf einem andern Gebiete vor, ſo würde man es doch wohl Unredlichkeit und Verläumdung nennen.

Doch halt! S. 142 ſagt er ausdrücklich: „Et qu' on ne nous accuse pas de tronquer les textes et de les altérer, quand nous les citons en partie. Nous ne citons que ce qui est nécessaire; mais nous citons le sens de l'auteur. Par exemple, la plus étonnante des identités de Hégel, après celle de l'être et du néant, qui n'est pas contestable, est celle du bien et du mal. Or, nous citons de lui ce texte: „Le mal, réfléchi en nous..... est même chose que la bonne intention du bien.“ Le texte complet est ceci: Das Böſe als die innerſte Reflexion der Subjectivität in ſich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein iſt, iſt daſſelbe, was die gute Geſinnung des abſtracten Guten „VII, 390.“ Um zu beweiſen, daß Hegel in der That die tiefſte Verachtung gegen die Moral habe, fügt er noch aus derſelben Quelle hinzu, daß nach ihm der „allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, eben ſo wohl iſt als auch nicht iſt.“

Was will man mehr? Betrachtet man aber den citirten Text, in welchem es ſich um die Beziehung handelt, die im Gewiſſen zwiſchen den Begriffen des Guten und Böſen eintritt, ſo entdeckt man, daß Hegel ganz etwas Anderes hat ſagen wollen, als der Mönchsphiloſoph ihn ſagen läßt.

z. B. bei dem letzten Citat findet sich, daß Hegel §. 511 der Encyklopädie die Subjectivität beschreibt, die in der abstracten Gewißheit ihrer selbst sich dem allgemeinen Willen gegenüber als das wählende und entscheidende Subject weiß. Für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille (das Gute, Recht und Pflicht) eben sowohl, als er auch nicht ist. Keineswegs aber fällt es Hegel ein, zu behaupten, daß es für den Willen als allgemeinen gleichgültig sei, ob das Gute sei oder nicht. Was aber das andere Citat betrifft, so will Hegel in demselben sagen, daß die bloße Gesinnung des Guten, welche sich demselben nicht als dem objectiven Gesetz des Willens unterwirft, vielmehr, worin es bestehen soll, von sich abhängig macht, von dem verkehrten Eigenwillen des Bösen im Grunde nicht verschieden ist. Dies drückt er dadurch aus, daß er zu den Worten: „die gute Gesinnung des abstracten Guten" hinzufügt: „welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält."

Was haben diese Worte, Herr Gratry, Ihnen gethan, daß Sie dieselben fortließen? Vertrugen sie sich nicht mit der gerühmten Gewissenhaftigkeit Ihres Citirens? Oder erkannten Sie, daß, wenn Sie dieselben mit aufnahmen, Ihrer Intention, Hegel zum Leugner des Unterschiedes zwischen Gut und Böse zu machen, die ganze Spitze abgebrochen war? Denn erst diese Worte, welche die Bestimmung des Guten der sophistischen Willkür des Menschen unterwerfen, erklären, wie Hegel hier diese Coincidenz des abstract guten Willens mit dem Bösen gemeint hat. Daß Hegel aber diese Gestalt eines sich für gut erklärenden, an sich aber bösen Willens nicht blos fingirt hat, beweist innerhalb der Wissenschaft die Moral des Jesuitismus, die eine außerordentliche Virtuosität in der Kunst besitzt, durch einen subjectiven Vorbehalt das Böse zu einem Guten, das Gute zu einem Bösen zu qualificiren.

Wenn ich hier Herrn Gratry in einigen seiner Fälschungen Hegels beleuchtet habe, so hat das zunächst eigentlich nur für die Franzosen ein Interesse. Wär' es darum zu thun, solche Mißauffassungen und Consequenzmachereien überhaupt zu beleuchten, so hätten wir sie natürlich aus unserer Deutschen Li-

teratur nicht weniger anführen können, da es bei uns davon wimmelt und wir namentlich in unserer Journalistik einen völligen Pseudohegel besitzen, den man zum genuinen umgetauft hat, und gegen welchen der wahre Hegel für ein Gemächte gilt, das befangene, halb verstehende, vom Muth der Consequenz verlassene Schüler und kritiklose Verehrer aus ihm machen. Wir sind, was Hegel anbetrifft, in Deutschland mit unserer Tagesordnung längst so weit, Hegel nur als einen Charlatan, wie Schopenhauer ihn betitelt hat, zu behandeln und de profundis in solche Wendungen einzustimmen, wie Gratry sie liebt, statt der eingehenden Widerlegung ihm einfach die Verspottung entgegenzusetzen: „N' insistons pas, sagt Gratry II, 143, wo er einige Seiten lang Hegels Definition des Differentials abdrucken läßt, sur les détails de ce risible et audacieux délire du sophiste enivré, qui appelle bonne dialectique sa dialectique rétournée, et qui nomme sophistique la dialectique de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, de tous les philosophes du premier ordre sans exception, et celle de tous les hommes, sauf' Hégel et Gorgias. Mais on ne critique pas un homme ivre, on le montre à ceux qui auraient besoin de cette vue."

Der Deutsche Leser würde jedoch sehr irren, aus Gratry's Logik den Schluß zu machen, daß Hegel von der Französischen Literatur überhaupt ähnlich verstanden würde. Dies ist keineswegs der Fall. Ich will von dem radicalen Kriticismus wegsehen, der bei den Franzosen durch Proudhon, Guépin, Ewerbeck, Pelletan, Pequeur, Taine u. A. sogar den Deutschen Junghegelianismus einheimisch gemacht hat. Es gibt auch Bestrebungen, welche die Franzosen mit dem wirklichen System Hegels bekannt zu machen suchen. Am Nothwendigsten dazu wären Uebersetzungen, wie Wallon und Stomann 1854 Hegels subjective Logik, Bénard seit 1840 die Aesthetik bearbeitet haben. Diejenige Schrift aber, die nach meinem Urtheil die vollendetste ist und, wenn sie in's Deutsche übersetzt würde, auch für viele Deutsche ein tieferes und richtigeres Verständniß Hegels zur Folge haben würde, ist das Buch vom Professor Dr. Véra: Introduction à la philosophie de Hégel.

Paris 1855. Die französische Sprache besitzt einmal durch die formale Logik ihrer Construction einen Zwang zur Verdeutlichung, der hier die herrlichsten Früchte getragen hat. Ueberdem hat Véra aber auch die Geschichte der Philosophie mit gründlicher und umfassender Kenntniß in der glücklichsten Weise herangezogen.

So eilig bei uns der kleinste französische Roman, das unbedeutendste französische Drama übersetzt, früher sogar nachgedruckt wurde, so ist doch die Bekanntschaft der Deutschen Philosophen mit der Französischen und Belgischen Philosophie in der Regel eine außerordentlich geringe. Aber die Bewegung der Philosophie in Frankreich und Belgien wird, mit speciellster Bezugnahme auf die Deutsche, eine immer lebhaftere und wir haben Dr. Bona Meyer bei uns großen Dank zu wissen, daß er sich dem Geschäft unterzogen hat, die Deutsche Literatur mit der Entwickelung der neueren Französischen Philosophie in kritischen Journalberichten vertrauter zu machen, nachdem bis dahin das Magazin für Literatur des Auslandes fast die einzige Quelle gewesen war, aus welcher die Meisten einige Kenntniß der Französischen und Belgischen Philosophie geschöpft hatten.

Was die Darstellung anbetrifft, so habe ich mich bemüht, vor allen Dingen deutlich zu sein. Ich bilde mir ein, daß jeder gebildete Mann — denn für Frauen schreibe ich freilich nicht — dies Buch zugänglich finden müsse, vorausgesetzt, daß er den Ernst mitbringe, wirklich denken zu wollen, denn ohne diesen Ernst wird man auch die ästhetisch genommen schönsten Darstellungen der Philosophie, von einem Platon und Plotin, einem G. Bruno und Schelling, für ungenießbar und langweilig halten müssen. Ich habe so viel möglich Deutsch geschrieben, ohne jedoch so weit darin zu gehen, als mein verehrter Freund Dr. Biedermann, der in seiner Wissenschaftslehre, ohne in die Abwege eines gesuchten Purismus zu verfallen, eine fast ganz Deutsche Terminologie durchgeführt hat. Ich gestehe, daß ich, indem ich die strenge Plastik seiner Arbeit bewundere, zu einer ähnlichen Keuschheit der Sprache

mich nicht habe entschließen können, weil ich schon ein zu alter Schriftsteller bin und bereits der Gewohnheit eines gewissen mir eigenthümlich gewordenen Styls unterliege. Was mein sachliches Verhältniß zu dem zweiten Theil von Biedermanns Wissenschaftslehre betrifft, der mir von großer Wichtigkeit zu sein scheint, so kann dasselbe erst im zweiten Theil dieser Schrift zur Erörterung gelangen. Wenn ich nun aber auch deutlich und jedem Gebildeten verständlich zu schreiben gesucht habe, so erwarte ich doch deshalb nicht, daß man mir dies auch zugestehen werde, weil ich die Kürze und Gedrungenheit liebe, welche dem eigenen Denken des Lesers auch noch etwas zu thun übrig läßt. Das Ideal heutiger Popularphilosophie besteht darin, den Leser wie einen Schulknaben zu behandeln, ihm aber zugleich, während man ihn für so. unwissend und gedankenlos als möglich hält, zu schmeicheln und ihm durch phraseologischen Pomp die Einbildung beizubringen, als hätte er im Nu die schwersten Probleme verstanden. Diesen breiten Styl, der dem Leser auch nicht den kleinsten Zwischensatz zu ergänzen, nicht die kleinste selbstverständliche Folgerung selber zu machen zumuthet und mit seiner aufdringlichen Verstandesklarheit gleichsam ein Gemälde ohne Schatten liefert, werde ich nie schreiben lernen. Für die pedantische Gravität eines hausbackenen Schultons aber werde ich vielleicht, wie schon oft, durch meine Neigung zum Scherz Aergerniß erregen, allein ich sehe nicht ein, weshalb die höchste Würde streng wissenschaftlicher Untersuchung nicht zuweilen am rechten Ort mit der Anmuth des Scherzes gepaart sein dürfte.

Noch habe ich zwei Puncte zu berühren, bei deren Abhandlung ich der Erwartung des Lesers vielleicht nicht genüge; der eine betrifft die Darstellung des Anfangs, der zweite den Begriff des Widerspruchs.

Bei dem ersteren habe ich absichtlich die größte Kürze und Einfachheit beobachtet, um nicht durch weitläufigere Exposition und durch ausführlichere Kritik entgegenstehender Meinungen am Ende wieder Mißverständniß hervorzurufen. Man vermischt oft bei dem Anfang der Philosophie drei ganz verschie-

dene Begriffe 1) den des subjectiven Anfangens, der in unser Bewußtsein, zuletzt in unsern Willen fällt und nichts Anderes ist, als der Entschluß, denken zu wollen; ein Entschluß, der ohne ein Bedürfniß des Denkens, also ohne eine Bildung, die bis zur Abstraction vorgedrungen ist, unmöglich fällt. An diesen Anfang denkt man sehr begreiflich zunächst. Eben so begreiflich ist aber, daß er in die Psychologie gehört, welche die Geschichte der subjectiven Intelligenz zu entwickeln hat. Unter Anfang wird 2) das absolute Princip verstanden, welches den totalen Grundbegriff einer Philosophie ausmacht. Dies ist, wie ich oft zu wiederholen genöthigt gewesen bin, für die Hegelsche der Begriff Gottes als des absoluten Geistes; ein Begriff, den sie für das wissenschaftliche Erkennen zum letzten Resultat der gesammten Entwickelung des Systems macht, obwohl er das Realprincip aller ihm vorangehenden Positionen, ihr schöpferisches Prius ist. Gott wird, was er ist, nicht erst durch Vermittelung der logischen Idee, der Natur, des Menschen und seiner Geschichte. Er ist in Bezug auf sich, was er ist, unmittelbar. Aber der Begriff Gottes, als der absolute Begriff des absoluten Seins selber, fordert eben deshalb für uns als erkennendes Subject die absolute Vermittlung, die in ihm sich aufhebt. Hieraus folgt, daß der erste Begriff des Systems zwar ein solcher sein muß, der im Begriff Gottes als ein nothwendiges Moment desselben enthalten ist; allein es folgt auch nicht weniger, daß dieser erste Begriff noch am Weitesten davon entfernt ist, von Gott einen adäquaten Begriff zu geben. Hier aber ist es, wo man die Hegelsche Philosophie mißzuverstehen noch immer nicht aufhört, indem man den ersten Begriff, mit welchem sie anfängt, mit ihrem Realprincip identificirt. Man nimmt den Begriff des abstracten Seins für das absolute Princip, aus welchem sie Alles in der Weise ableite, wie es in der deductiven Methode geschieht, z. B. bei Spinoza aus dem Begriff der Substanz. Ist man erst in diesen Irrweg eingetreten, so ist nicht zu verwundern, wenn man auf ihm zuletzt nur zu einem Gott gelangt, der, ohne ureigene Selbstständigkeit und Freiheit, nur der dialektische Pro-

ceß der Natur und Geschichte sein soll. 3) Endlich hat aber Anfang den Sinn desjenigen Begriffs, mit welchem die Philosophie als systematische Totalität sich eröffnen muß.. Dies kann kein beliebiger Begriff sein. Die Philosophie als System enthält in sich den Gegensatz des abstracten Idealismus der logischen Idee und des concreten Realismus der Natur, der sich in dem Idealrealismus des Geistes als des sein eigenes Sein denkenden und wollenden aufhebt. Der erste nothwendige Begriff, den das Denken als Product seiner totalen Abstraction oder Voraussetzungslosigkeit hervorbringt, ist der des Seins überhaupt, das in dieser Allgemeinheit prädicatlos ist. Das Sein ist. Dies ist die erste unabweisliche Bestimmung als objectiver Anfang der Philosophie. Bis dahin würde auch wohl beifällig mitgegangen werden. Nun leitet Hegel aber aus dem Begriff der Prädicatlosigkeit den Begriff des Nichts ab. Dieser Fortgang ist ein für das Denken consequenter und ist innerhalb der Geschichte der Religionen und Philosophien in den mannigfaltigsten Wendungen ausgesprochen. Wird er aber in der Weise ausgedrückt, daß das Nichtsein mit dem Sein dasselbe sei, so erzeugt dies die Vorstellung, als ob das Sein geleugnet werden solle. Es wird dem Denkgesetz des Widerspruchs damit recht eigentlich vor den Kopf gestoßen, weil dann das Sein zugleich affirmirt und negirt wird. Ich habe mich daher zu zeigen bemüht, daß dies Nichtsein nur den Begriff der Bestimmungslosigkeit zum Inhalt hat, keineswegs aber den Widersinn behauptet, daß das Sein nicht sei. Nichtsein ist hier im Sein nur die Möglichkeit der Bestimmung, wie dies aus dem Begriff des Werdens erhellt, der ohne den Begriff des Seins so wenig als ohne den des Nichtseins zu denken ist, was seit dem Platonischen Parmenides für eine ausgemachte Wahrheit in der Philosophie gelten sollte. Welche Versuche man aber machen möge, andere Begriffe als die für den Anfang nothwendigen aufzustellen, so wird es vergeblich sein, weil alle andern z. B. Identität, Unterschied und Grund, oder Substanz und Accidenz, oder Ding und Eigenschaft, Substanz und Subject, Subject und Object, Ich und Nicht-Ich u. s. w., diese

Begriffe von Sein, Nichts und Werden als die einfachern sich voraussetzen. Das Sein des Nichtseins als eine Bestimmtheit des Seins selber zu denken, wird jedem Neuling im Denken, der immer noch an die sinnliche Anschauung gefesselt ist und noch immer zum Anhalt für sein Denken, wie Herr Gratry, quelque chose bedarf, als die ungeheuerste Paradoxie erscheinen, weil, daß das Nichtsein nicht ist, der Eleatische Standpunct, ihm einleuchtender ist. Mit dem Begriff des Werdens aber muß er sofort die Einheit des Seins und Nichtseins denken; eine Einheit, in welcher natürlich diese Begriffe nicht mehr sind, was sie in der Isolirung der exclusiven Abstraction waren, gerade wie Salpeter, Schwefel und Kohle als Pulver auch zu etwas ganz Anderem werden, als sie in ihrer Isolirung sind. In der zweiten Ausgabe seiner Logik hat Hegel in der That auf das Erschöpfendste alle Einwürfe gegen seinen Anfang durchgenommen und gezeigt, daß, wenn die Philosophie mit dem Begriff des Anfangs anfangen müsse, derselbe doch ohne den Begriff des Werdens nicht denkbar sei.

Nichts aber ist wunderlicher und ungerechter, als wenn man, die Hegelsche Philosophie zu beurtheilen, bei diesen dürftigen, elementaren Bestimmungen des Anfangs der Wissenschaft stehen bleibt, in ihnen den eigentlichen Kern ihrer Speculation erblickt, sie beschuldigt, Alles in einen ruhelosen Proceß aufzulösen und sich nicht die Mühe nimmt, bis zum Begriff der Idee vorzudringen, aus welchem doch erst nach rückwärts auf die Natur des Anfangs das rechte Licht fallen kann.

Der zweite Punct, den ich noch erwähnen muß, ist der Begriff des Widerspruchs. Man hat behauptet, daß die Hegelsche Philosophie denselben zum Princip ihrer Methode gemacht habe und es ist zuzugeben, daß Hegel die große Bedeutung des Widerspruchs oft auf das Nachdrücklichste accentuirt hat. Allein, wenn man gemeint ist, ihn zu beschuldigen, nur den Widerspruch für das Wahre und Wirkliche zu halten und wenn man dem Publicum das Seinnichts und Janein beständig als die angeblich höchste Weisheit Hegelscher Logik in die Ohren schreit, so ist das ein völliger Unsinn. Es

iſt dieſelbe Leichtfertigkeit, mit welcher man Hegel als den lächerlichen Taſchenſpieler ſchildert, der aus dem Nichts Alles zu entwickeln unternehme. Ich habe mich daher bemühet, den Begriff des Widerſpruchs ſo deutlich als mir möglich darzuſtellen, bemerke aber, daß ich ihn hier, in der Metaphyſik, erſt nach ſeiner realen Geſtaltung abhandeln konnte, daß er aber noch zweimal vorkommen wird, in der Logik bei der Lehre vom Urtheil und in der Ideenlehre bei dem Begriff des Negativen der Vermittlung. Bei der jetzigen Abhandlung habe ich beſonders folgende Puncte berückſichtigt.

Vorerſt die Unterſcheidung des Gegenſatzes vom Widerſpruch, weil, wie nicht zu leugnen, beide Begriffe oft vermiſcht werden. Der Grund hierzu liegt darin, daß der Ausdruck Widerſpruch ſowohl auf den Begriff der Contradiction als den der Contrarietät angewendet, unter dem der Contradiction aber nicht nur die einfache Negation eines Prädicats, ſondern auch der Satz des Poſitiven und Negativen verſtanden wird, ſofern er ſagen will, daß einem Subjecte oder dem Prädicate eines Subjectes die Exiſtenz nicht zugleich zugeſprochen und abgeſprochen werden kann, woraus der Satz des ausgeſchloſſenen Dritten folgt, daß, wenn von demſelben Dinge etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann, ihm nur eine dieſer entgegengeſetzten Beſtimmungen beigelegt werden dürfe. Inſofern jede derſelben die andere von ſich ausſchließt, wird dieſer Satz wieder in den des ausgeſchloſſenen Mittleren verwandelt, daß eine die Entgegengeſetzten vereinigende Beſtimmung unmöglich ſein ſoll. Alle dieſe Begriffe ſind relativ vollkommen wahr und müſſen im Denken ihre Berechtigung haben. Allein wenn bei ihnen ſtehen geblieben, wenn ihre Einſeitigkeit und ihr innerer Zuſammenhang nicht erkannt wird, ſo werden ſie unwahr und führen zu lauter Verfälſchungen des Denkens. Der Satz der Contradiction in ſeiner gewöhnlichen Faſſung bezweckt nur das Feſthalten der Identität. Weil aber die Logiken ihn mit dem Begriff der Contrarietät vermiſcht und in dieſem auch eine Unmöglichkeit des Zugleichſeins entgegengeſetzter Prädicate in demſelben Subjecte erblickt

haben, so hat eine Verflechtigung der Logik und Metaphysik daraus entstehen müssen. Die Realwissenschaften konnten aber den Begriff des realen Widerspruchs nicht entbehren. Sie erfanden sich daher ihre eigene Logik und Metaphysik und gaben dem Gegensatz wie dem Widerspruch andere Benennungen, z. B. Polarität und Antagonismus in den physischen, Collision und Conflict in den historischen Wissenschaften. Es sind fast hundert Jahre her, daß Kant 1763 in seiner Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit gegen die damalige formale Logik, besonders gegen Crusius, den Unterschied der blos logischen Contradiction für die Denkbarkeit eines Begriffs und der realen Contrarietät als eines vollkommen denkbaren und thatsächlich existirenden Widerspruchs mit einer Fülle anregender Beispiele hervorhob. (S. die Abhandlung in meiner Ausgabe, Sämmtl. Werke, I, 113 ff.) In meiner Geschichte der Kantschen Philosophie, 1840, 139 ff. habe ich zu erklären versucht, wie es wohl gekommen, daß diese Abhandlung so gänzlich in Vergessenheit gerathen. Selbst die Herbartsche Schule hat ihr weniger Aufmerksamkeit gewidmet, als man nach dem Umstande vermuthen sollte, daß Kant darin den psychologischen Calcul zuerst mit bestimmten Größenverhältnissen versuchte. Aus der logischen Contradiction, sagt Kant, folgt Nichts, aus der realen Opposition folgt Etwas. Jene führt zu einem irrepraesentabile, das sich selbst zerstört, diese zu einem cogitabile, in welchem die Negativität der Entgegensetzung vollkommen als eine positive möglich ist. In der Beschreibung der Grundregel für die Realentgegensetzung sagt er unter Anderm: „Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. — Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen 1) in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung. 2) Es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer realen Entgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern sein, denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und — unmöglich. 3) Es kann eine Be-

ſtimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere geſetzt iſt; denn darin liegt gar keine Entgegenſetzung. 4) Sie können, inſofern ſie einander widerſtreiten, nicht alle beide verneinend ſein, denn alsdann wird durch keine etwas geſetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müſſen in jener Realentgegenſetzung die Prädicate alle beide poſitiv ſein, doch ſo, daß in der Verknüpfung ſich die Folgen in demſelben Subjecte gegenſeitig aufheben. Auf ſolche Weiſe ſind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für ſich betrachtet, poſitiv, allein in Einem Subjecte verbunden, iſt die Folge davon das Zero." Den größten Theil der Abhandlung hat nun Kant mit dem Aufſuchen von Beiſpielen angefüllt, daß Unluſt negative Luſt, Schulden negatives Vermögen, Verabſcheuung negative Begierde, Haß negative Liebe, Häßlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Kälte negative Wärme, Vergehen negatives Entſtehen, Abſtraction negative Aufmerkſamkeit u. ſ. w. Gegen Ende merkt er, daß noch viele Geheimniſſe in der Realoppoſition liegen, die er nur andeuten will, indem er einen Unterſchied zwiſchen der potentialen und actualen Entgegenſetzung macht.

Sodann habe ich bei dem Begriff des Widerſpruchs ſelbſt den affirmativen vom negativen unterſchieden. Unter dem erſteren verſtehe ich die Unruhe des productiven Triebes; unter dem zweiten die Selbſtvernichtung eines Weſens durch eine ſeinem Begriff widerſprechende Entwicklung. Die erſtere iſt eine ſeinſollende, die zweite eine nichtſeinſollende. Der erſtere wirkt conſervativ, der zweite deſtructiv. Bei der Auflöſung des Widerſpruchs habe ich ebenfalls die affirmative der Verſöhnung der Extreme und die negative der Pſeudoauflöſung unterſchieden.

Bei dem Abſurden endlich als der contradictio in adjecto, daß etwas zugleich bejaht und verneint wird, indem das Prädicat das Subject aufhebt, habe ich bemerklich gemacht, daß allerdings das Abſurde als Wahrheit undenkbar iſt. Es iſt unmöglich, weil es ſich widerſpricht. Allein hieraus folgt nicht, daß es nicht exiſtiren könnte. Das Undenkbare im Sinn der Wahrheit kann auch nicht exiſtiren; einen viereckigen Kreis kann Niemand denken und daher auch nicht

zeichnen; das Undenkbare kann aber sehr wohl als Schein oder als Wahn und aus seiner Täuschung folgende Handlung empirische Wirklichkeit haben. Pascal erblickte, nach einem Sturz seines Wagens auf einer Brücke in Paris, stets einen Abgrund auf einer Seite neben sich. Er existirte nicht. Es war absurd, sich davor zu fürchten. Aber für ihn war der Abgrund da und er zitterte vor ihm. Sancho Pansa fiel eines Abends in einen niedrigen Graben. In der Dunkelheit glaubte er am Rande eines Abgrunds zu schweben und arbeitete aus allen Kräften, sich die Nacht über in derselben Lage zu erhalten. Wir lachen über ihn, denn ein paar Fuß tiefer hätte er auf den schönsten Rasen schlafen können; aber würden wir nicht alle bei der gleichen Vorstellung uns, wie Sancho, benommen haben? Das Lächerliche ist so gut als das Verrückte voll absurder Widersprüche, denen aber deswegen nicht die subjective, auch zu verkehrten objectiven Aeußerungen treibende Wirklichkeit fehlt; eine Wirklichkeit, die uns belustigt oder beklommen macht, weil sie in beiden Fällen die Illusion einer Möglichkeit involvirt, die niemals wirklich werden kann.

Wenn ich diesen ersten Theil metaphysische Logik betitelt habe, so habe ich damit ausdrücken wollen, daß an und für sich die Logik die Eine Wissenschaft ist, von welcher die Metaphysik nur einen Theil ausmacht. Die logische Wissenschaft überhaupt hat zu ihrem Gegenstand den Begriff der reinen Vernunft, d. h. der Vernunft im abstracten Element des Denkens. Definirt man die Logik als die Wissenschaft des Denkens, so ist das nicht genügend, weil dann allerdings auch die psychologische Entwickelung des Denkens darunter verstanden werden kann, die weiterhin leicht, wie gerade unsere jetzige Epoche zeigt, dazu führt, die Logik aus den Sprachformen herauslesen zu wollen. Definirt man daher die Logik als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, so ist das schon genauer, weil damit die objective Selbstständigkeit der logischen Bestimmungen für sich anerkannt wird, denen das Denken subjectiv sich unterwerfen muß. Indessen kann auch hier noch, wie es auch gewöhnlich geschieht, die psychologische Fassung, weil sie sich für die pädagogische Manipulation wie

für die Popularität empfiehlt, beibehalten werden, wenigstens für die Einleitungen. Der Dualismus von Denken und Sein wird dabei als ein ſich von ſelbſt verſtehender vorausgeſetzt. Die Logik iſt aber die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens, welche zugleich die Geſetze des Seins ausmachen. Ein Organon des Erkennens des Seins vermögen die Geſetze des Denkens nur deswegen zu ſein, weil ſie zugleich die allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen ſind, in denen ſich das Sein bewegt, worin übrigens die beſondere Beſchaffenheit ſeines Inhalts beſtehen möge. Dieſe Beſtimmungen hängen durch ſich ſelbſt miteinander zuſammen. In ihrer Vereinzelung ſind ſie uns auch ſehr wohl bekannt und geſtehen wir ihnen die Unabhängigkeit von unſerm ſubjectiven Denken zu. Wir ſagen, wer den Unterſchied denkt, muß auch die Identität; wer das Weſen, auch ſeine Erſcheinung; wer das Ganze, auch den Theil; wer die Urſach, auch die Wirkung; wer das Allgemeine, auch das Beſondere; wer das Princip, auch die Evolution u. ſ. w. denken. Das Schwierigere aber iſt, dieſe, für die Anwendung im gewöhnlichen Gebrauch iſolirten Kategorien in ihrem eigenen Zuſammenhang zu erkennen und damit die Einſicht zu gewinnen, daß ſie den abſtracten Grundriß aller erſcheinenden Wirklichkeit erhalten. Dies iſt die Aufgabe der logiſchen Wiſſenſchaft überhaupt.

Sie hat die Vernunft, aber als abſtracte zu ihrem Gegenſtande. Abſtrahirt wird nämlich bei ihr von der Exiſtenz der Vernunft in der Natur und im Geiſt. Als die allgemeine und nothwendige Form alles Denkens und Seins iſt die logiſche Idee der Natur und dem Geiſt coordinirt. Inſofern Natur und Geiſt nicht anders, als in dieſer Form, exiſtiren können, ſind ſie derſelben ſubordinirt. Wiederum aber, ſofern die reine Vernunft lediglich in der Natur und im Geiſt Realität hat, iſt ſie, als die abſolute Form, dieſem concreten Inhalt ſubordinirt. An ſich d. h. im eigenen Zuſammenhang ihrer Beſtimmungen, iſt ſie unperſönlich. Da ſie aber von dem Geiſt als die von ſeinem Weſen untrennbare Nothwendigkeit gedacht wird, ſo iſt ſie in ihm perſönlich. Er iſt der in ihr ſich denkende Logos. Die Vernunft iſt daher in ihrem reinen Begriff nicht

leer, als ob das Nichts ihren Inhalt ausmachte, ſondern ſie hat an den logiſchen Beſtimmungen ihren ſpecifiſchen Inhalt, gerade wie Niemand die reine Mathematik oder die reine Grammatik leere Wiſſenſchaften nennen wird, obgleich auch ſie es mit Formen zu thun haben, die wir relativ abſtracte nennen.

Wenn nun der Begriff der Metaphyſik hier auf den Begriff der ſogenannten realen Kategorien des reinen Seins: Sein, Weſen, Zweck, eingeſchränkt wird, ſo entſpricht dieſe engere Begrenzung nicht der gewöhnlichen Vorſtellung, nach welcher ſie die höchſten Principien aller Wiſſenſchaften enthalten ſoll. In welchem Sinn die Hegelſche Philoſophie dies ebenfalls von ihrer Auffaſſung der logiſchen Wiſſenſchaft behaupten darf, namentlich wenn man nicht vergißt, daß ſie auch die Ideenlehre in ſich begreift, liegt auf der Hand. Die Metaphyſik ſoll aber, nach der bei Vielen noch currenten Vorſtellung von ihr, in nuce die Grundlagen zur Naturwiſſenſchaft in der Kosmologie, zur Wiſſenſchaft des Geiſtes in der rationalen Pneumatologie und zur Wiſſenſchaft des Gottesbegriffs in der rationalen Theologie enthalten. Dies iſt aber ein zu weiter Umfang, der durch eine verworrene und dunkle Vorſtellung von dem, was man Princip nennt, hervorgebracht wird, denn die Natur und der Geiſt machen den Gegenſtand der beiden andern Theile der Philoſophie neben der Logik aus. Gegen dieſelben kann, wie Hegels eigene Mißgriffe in der Bearbeitung der Ideenlehre beweiſen, die Metaphyſik keine innere Grenze ziehen. Läßt ſie ſich darauf ein, ſo wird ſie zur ganzen Philoſophie, wie in der That Hegels Logik eine ſolche Geſtaltung in einem merkwürdigen Buch erlebt hat, nämlich von dem von dem früh verſtorbenen Ferdinand Weber: Die Conſtruction des abſoluten Standpunktes und das Syſtem des abſoluten Idealismus, Rinteln und Leipzig 1840, zu welchem ſein Freund Karl Hinkel noch eine Erläuterung herausgab. Hier wurde, was Hegel die Objectivität des Begriffs nennt, zur Naturphiloſophie, die Idee zur Philoſophie der Geſchichte. Die Folge aber, wenn die Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes ſchon in

die Metaphysik oder Logik hereingenommen werden, kann nur, sobald es zu diesen Wissenschaften selber kommt, eine Wiederholung sein, falls man sie nämlich philosophisch und nicht blos empirisch behandeln will. Die Naturphilosophie z. B. muß doch den Begriff des Raums und der Zeit, der Materie und Bewegung, des Atoms und der Kraft, des Mechanismus und Organismus, auseinandersetzen. Ich wüßte wenigstens nicht, was sie sonst zu thun hätte. Wenn nun diese Begriffe in der Metaphysik auch als physische bereits abgemacht sein sollen, so wird die Tautologie unvermeidlich. Es entsteht eine unsichere blos quantitative Begrenzung, die keine wirkliche, wissenschaftlich präcise ist. Die Unzulässigkeit aber, metaphysische Kategorien, wie Einfachheit und Zusammengesetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. dgl., auf einen empirisch aufgenommenen Gegenstand nur äußerlich anzuwenden und das Urtheil über das Zukommen einer Kategorie nur aus der sonstigen Bekanntschaft mit den Begriffen Welt, Seele, Gott, zu entscheiden, hat Kant mit Recht in den kosmologischen Antinomien, den psychologischen Paralogismen und den theologischen Idealschlüssen nachgewiesen.

Daß aber innerhalb der logischen Wissenschaft die ontologischen Kategorien den logischen sensu strictiori vorangehen müssen, erhellt daraus, daß diese: Begriff, Urtheil, Schluß, gar nicht dargestellt werden können, ohne die Begriffe Sein und Nichtsein, Endlich und Unendlich, Qualität, Quantität und Modalität, Wesentlich und Unwesentlich, Inhalt und Form, Substanz und Accidenz, Wirklich und Möglich, Nothwendig und Zufällig u. s. w. einzumischen. Die unleugbare Barbarei, mit welcher die gewöhnliche Logik dies thut, ist unstreitig ein Hauptgrund, weshalb Naturforscher, Historiker, Philologen und Aesthetiker sie als unbrauchbar bei Seite schieben. Die Logik, meint man, müsse doch als Kanon des Denkens allen Wissenschaften, also auch der Metaphysik, voraufgehen und voranstehen. Allein man weiß eben nicht, was man bei der Metaphysik sich heut zu Tage eigentlich noch denken soll, und es gehört zu den vielen Selbsttäuschun-

gen unſerer formalen Logik, ſich für die Herrin der Metaphyſik zu halten, ſtatt in ihr eine Schweſter zu erkennen.

Gern hätte ich den zweiten Theil dieſes Werks, die Lehre vom Begriff und der Idee, mit dieſem erſten zugleich herausgegeben. Meine Amtsgeſchäfte erlauben mir aber, meiner Neigung zur Schriftſtellerei faſt nur in den Ferien nachzugehen. Und dann iſt oft der Geiſt zwar willig, aber das Fleiſch ſchwach, dann alsdann fühlt man erſt, wie man vom Dociren und Examiniren und dem ſonſtigen akademiſchen Treiben abgemüdet iſt. Man muß ſich daher, da man im höhern Alter mit der Zeit nicht mehr verſchwenderiſch umgehen kann, ſchon bequemen, eine Arbeit, auch wenn ſie noch nicht die von uns erſehnte Vollendung hat, endlich abzuſchließen. Doch hoffe ich, den zweiten Theil im nächſten Jahr nachfolgen laſſen zu können und erbitte für dieſen jetzigen das freundliche Wohlwollen des Leſers. Wenn er ſich im Voraus eine weitere Vorſtellung von dem Inhalt des zweiten Theils, namentlich von der Ideenlehre, machen will, ſo erlaube ich mir, ihn auf den ſuccincten Abriß der Logik in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft zu verweiſen.

Kleinere Druckverſehen wird der geneigte Leſer ſelbſt verbeſſern. z. B. Subſtract für Subſtrat, Umfaßlichkeit für Unfaßlichkeit (52, 13 oben) u. dgl. Sonſt iſt mir als wichtiger nur aufgefallen S. 80, 6 unten: ſtatt Religionsbegriffe muß es Reflexionsbegriffe; S. 204, 9 oben: ſtatt ſondern muß es ſodann; 224, 11 oben ſtatt Fülle: Fälle; 350, 5 unten ſtatt amühilirenden: annihilirenden heißen. S. 362, 5 oben iſt in der Abſchrift und auch im Druck eine Zeile ausgefallen: „durch Anderes, außer durch die Friction ſeines eigenen Staubes.“ S. 482, 12 von unten lies ſtatt ἄλτια: ἄιτια und ſtatt ἄπια: ἄπλα.

Königsberg, den 25. Mai 1858.

Karl Roſenkranz.

Inhalts-Verzeichniß.

Einleitung.

Das Vorurtheil für die Logik S. 1.
Das Vorurtheil gegen die Logik 2.
Die Metaphysik und Logik 8.
Die Auflösung der Metaphysik in die Logik 10.
Hegels Logik in ihrem Verhältniß zu Kants Vernunftkritik 13.
Kritik der Hegelschen Logik 18.
Die unpersönliche Vernunft und der Logos 34.
Die Logik eine speculative Theologie 36.
Unterschied der speculativen Logik von der formalen 41.
Die psychologische Voraussetzung der Logik 43.
Anschauen, Vorstellen, Denken 48.
Die Logik und die Sprache 61.
Die Terminologie der Logik 67.
Abstraction, Reflexion, Speculation 73.
Die Absolutheit des Denkens 82.
Die Kunst des Denkens 91.
Die Eintheilung der Logik 94.

Erster Theil: Metaphysik.

Begriff und Eintheilung der Metaphysik 107.

Erster Abschnitt: Ontologie.

Die Lehre vom Sein 110.

Erstes Capitel: Qualität 116.

I. Sein 118.
II. Dasein 127.
Qualität 128. Anderes 131. Etwas 133. Endlichkeit 134. Grenze und Schranke 139. Unendlichkeit 145.
III. Fürsichsein 156.
Eins 157. Vieles 161. Der Proceß des Einen und des Vielen und das Aggregat 165.

Zweites Capitel: Quantität 164.
I. Quantität an sich 170.
II. Quantum 174.
Die Begrenzung des Quantums 175. Die Reihe und die Gleichung 182 Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum 191.
Anmerkungen:
1) Ueber die Anwendung arithmetischer Formen auf reale Gegenstände 198. 2) Ueber die mathematische Fiction 199. 3) Die arithmetische Technik 200. 4) Ueber die Geometrie 202. 5) Ueber die Literatur der philosophischen Mathematik 203.
III. Der Grad 205.
Das Verhältniß von Umfang und Stärke 208. Die Stufenleiter 212.

Drittes Capitel: Modalität 213.
I. Die specifische Quantität 217.
1) Das specifische Quantum 217.
2) Die Regel und die Ausnahme 219.
3) Die Modification 226.
II. Das Maaßverhältniß 235.
1) Das Maaß für Etwas 236.
2) Die Verbindung und Veränderung selbstständiger Maaße 240.
Anmerkung über den goldenen Schnitt 247.
Veränderung des Maaßverhältnisses 249.
3) Die Maaßlosigkeit 259.
III. Die Indifferenz im Wechsel der Maaßverhältnisse 263.
1) Der Wechsel der Maaßverhältnisse 265.
2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel des Maaßes 266.
3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse 273.
Uebergang 275.

Zweiter Abschnitt: Aetiologie.

Die Lehre vom Wesen 276.

Erstes Capitel: Das Wesen als Grund 283.
I Das Wesen an sich als Grund 284.
1) Die Identität 287.
2) Der Unterschied 289.
a) Verschiedenheit 292.
b) Gegensatz 295.
c) Widerspruch 300.
Auflösung des Widerspruchs 316.

3) Der Grund 323.
a) Der formelle Grund 330.
b) Der reelle Grund 331.
c) Der abſolute oder vollſtändige Grund 335.
II. Exiſtenz 339.
III. Das Exiſtirende oder das Ding 352.
1) Das Ding an ſich 353.
2) Die Eigenſchaften des Dinges 355.
3) Die Auflöſung des Dinges 360.
Zweites Capitel: Die Erſcheinung 364.
I. Das Geſetz der Erſcheinung 370.
1) Die Gleichheit des Geſetzes mit ſich 371.
2) Die Ungleichheit des Phänomens 374.
3) Die Einheit der Erſcheinung mit dem Geſetz 378.
II. Inhalt und Form 383.
1) Die Selbſtgeſtaltung des Inhalts zur Form 384.
2) Stoff und Form 385.
3) Die Form als Inhalt 390.
III. Das wechſelſeitige Verhältniß 396.
1) Das Ganze und ſeine Theile 397.
a) Die Totalität 398.
b) Die Theilbarkeit 399.
c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile 400.
2) Die Kraft und ihre Aeußerung 403.
a) Die Kraft an ſich 407.
b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung 408.
c) Die Rückkehr der Kraft in ſich aus ihrer Aeußerung 411.
3) Das Innere und Aeußere 418.
a) Die formale Identität des Innern und Aeußern 419.
b) Entgegenſetzung des Innern und Aeußern 420.
c) Reale Einheit des Innern und Aeußern 424.
Drittes Capitel: Die Wirklichkeit 426.
I. Die reale Wirklichkeit 431.
II. Die formale Wirklichkeit 432.
1) Die unbeſtimmte Möglichkeit 434.
2) Die beſtimmte oder reale Möglichkeit 437.
3) Die pragmatiſche Wirklichkeit oder Zufälligkeit 438.
III. Die abſolute Wirklichkeit 444.
1) Subſtantialität 449.
Anmerkungen: 1) Diderot über Spinoza 460. 2) Verhältniß des Subſtanzbegriffs zu Raum und Zeit 462. 3) noch ein Blick auf den Sprachgebrauch 462. 4) Die Relativität im Begriff der Subſtantialität und Accidentalität 463.

2) Causalität 464.
a) Der Causalprocess 467.
b) Das Substrat 476.
c) Der Causalnexus 481.
3) Reciprocität 489.
Uebergang 494.

Dritter Abschnitt: Teleologie.

Die Lehre vom Zwecke 497.
Der Zweckbegriff bei Aristoteles, Kant und Hegel 501.
Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs 509.
Subjectivität des Zweckbegriffs 511.
Tragweite des Zweckbegriffs 512.

Erstes Capitel: Der Zweck 519.
Zweites Capitel: Das Mittel 525.
Drittes Capitel: Die Zweckausführung 529.
Schluß 536.

Einleitung.

Das Vorurtheil für die Logik.

Alle besondern Wissenschaften sind geschichtlich aus der Einen und allgemeinen Wissenschaft, die wir mit dem Namen der Philosophie bezeichnen, hervorgewachsen. Im Laufe der Zeit selbstständiger geworden, haben sie, den Zweigen des Bananenbaums vergleichbar, sich selbst eingewurzelt und neue Sprößlinge getrieben, die abermals ihre Zweige in den Boden senken. Die fortschreitende Erkenntniß sondert unaufhörlich neue Wissenschaften ab und diese vergessen oft die Genealogie ihres Ursprungs. So kann unsere Zeit namentlich das Schauspiel darbieten, alle Wissenschaften von der Philosophie abstrahiren zu sehen. Je weiter von derselben eine Wissenschaft entfernt scheint, desto sicherer, desto zuverlässiger glaubt sie sich fühlen zu dürfen. Mit einer Annäherung an die Philosophie, mit einer Berufung auf dieselbe, fürchtet sie, ihrer Geltung zu schaden. Bald muß der Ausdruck Natur, bald die Beziehung auf das Praktische den Blick von der Philosophie ablenken. Man sagt nicht mehr einfach: Psychologie, sondern man setzt hinzu: als Naturwissenschaft des Geistes. Man sagt nicht einfach: Ethik, Pädagogik, sondern man fügt hinzu: aus praktischen Gesichtspuncten entworfen. Der Reihe nach hat man alle Wissenschaften von der Philosophie emancipirt. Alle rhetorische Kunst hat man aufgeboten, den Zusammenhang der Wissenschaften mit der Philosophie unkenntlich zu machen und selbst die Logik hat man unter die Kategorie der Psychologie und der Anthropologie als Erfahrungswissenschaften gebracht. Man hat ihre Bestimmungen in empi-

rische Thatsachen des Bewußtseins umgewandelt. Man hat historische Logiken geschrieben.

Dennoch hat man nicht aufgehört, für die Logik wenigstens ein günstiges Vorurtheil zu hegen. Man hat ihre Unentbehrlichkeit für die Wissenschaft noch immer zugestanden. Man hat in ihr noch immer, wie Herbart es ausdrückte, die Moral des Denkens anerkannt. Man hat sie als die Austrägalinstanz betrachtet, vor deren Forum allein alle Streitigkeiten des wissenschaftlichen Erkennens schließlich zu schlichten wären. Man hat nicht aufgehört, selbst im sogenannten praktischen Leben an ihre Gesetze als an absolute zu appellirein. Hatte man aber sonst keinen Grund, ihr noch das Dasein zu fristen, so duldete man sie als eine Gymnastik des Geistes, durch welche er formaler Weise geschmeidigt würde — wie man zuweilen tanzen lernt, nicht um zu tanzen, sondern um in Gesellschaft mit eleganterem Anstande zu erscheinen. Und so haben auch Regierungen unter den Titeln wissenschaftlicher Bildung, deren Nachweis sie für die Bewerbung um Aemter erfordern, noch immer die Logik als eine conditio sine qua non aufzuführen, wenigstens als einen conventionellen Tribut an die Wissenschaft festgehalten.

Das Vorurtheil gegen die Logik.

Das günstige Vorurtheil für die Logik läßt schon hindurchschimmern, daß es mehr ein unfreiwilliges Zugeständniß, als ein Werk der überzeugungstiefen Einsicht, mehr ein Product der Gewohnheit, als ein Resultat ernster Erkenntniß ist. In der That begegnen wir in der Wirklichkeit fast nur der äußersten Geringschätzung der Logik. Allen andern Wissenschaften gesteht man zu, gelernt werden zu müssen, während man in Ansehung der Logik sich auf den natürlichen Verstand glaubt verlassen zu können. Was soll man eine Wissenschaft studiren, die uns nichts lehrt, als was wir unbewußt schon üben? Bewegen wir uns nicht unaufhörlich in allen möglichen logischen Formen mit ausreichendem Erfolge, ohne ein ausdrückliches Bewußtsein über sie zu haben? Ist es mithin nicht überflüssig, uns um sie zu kümmern?

Mit dieſem Raiſonnement macht man ſich den poſitiven und officiellen Anforderungen zum Studium der Logik gegenüber ein gutes Gewiſſen und die herkömmliche Praxis tolerirt im geheimen Einverſtändniß mit jener Verachtung die größte Unvollkommenheit in der Kenntniß der Logik als etwas Unſchädliches. Beſitze Jemand dieſe Kenntniß, ſo ſchade es ihm nichts, beſitze er ſie aber nicht, ſo ſchade es ihm auch nichts, denn er könne trotz ſolchen Mangels doch ein guter Arzt oder Rechtsgelehrter oder Geiſtlicher, vollends aber Kaufmann, Landwirth u. ſ. w. werden. Eine ſolche Verachtung der logiſchen Wiſſenſchaft würde freilich unmöglich ſein, wenn nicht alle beſondere Wiſſenſchaften jetzt ſchon dermaaßen von logiſchen Formen durchzogen wären, daß man innerhalb einer jeden relativ zu ihrer Kenntniß gelangt. Mehr noch als dieſe Infiltration des Logiſchen in die ſogenannten realen Wiſſenſchaften macht die Kenntniß der grammatiſchen Formen es möglich, das ausdrückliche Studium der logiſchen ſich zu erſparen. Namentlich iſt die Grammatik der Lateiniſchen Sprache bisher ein ſehr bedeutendes Surrogat für die Logik geweſen. Ohne wenigſtens ſolche Vermittelung der Kenntniß des Logiſchen würde alle Wiſſenſchaft nur zu bald der größten Rohheit unterthan werden.

Jene Verachtung der Logik hat jedoch nicht allein in der Meinung ihren Grund, daß man für das Denken, da man es von Natur ſchon leidlich übe, nicht erſt noch einer wiſſenſchaftlichen Erkenntniß bedürfe, ſondern auch in der Vorſtellung von der Unfruchtbarkeit des logiſchen Studiums, ja von der Verderblichkeit deſſelben. Man ſtellt ſich die logiſchen Kategorien als inhaltslos vor und fürchtet, in der Beſchäftigung mit ihnen einer leeren Grübelei zu verfallen. Man erklärt es theils für unmöglich, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, theils behauptet man, den Begriff der Realität zu verkennen, zu mißhandeln, zu verlieren, wenn man ihn unter logiſche Abſtractionen ſubſumire. Man ſcheut ſich daher vor der Logik als vor einem Meduſenhaupt, deſſen brechende Augen Alles, worauf ſie träfen, mit der Erſtarrung des Todes verſteinten. Der Name Scholaſtik iſt es, den man nur glaubt ausſprechen zu dürfen, um einen Freibrief gegen alle Logik erhalten zu können. Scholaſtiſch iſt ſeit

Jahren bei uns das Adjectivum geworden, in deſſen Geſellſchaft wir das Subſtantivum der Logik erblicken, wenn es darum zu thun iſt, ſie als ein Hirngeſpinnſt dem Hohne preis zu geben. Die Scholaſtiker des Mittelalters haben allerdings den Glauben an die Wahrheit der logiſchen Formen oft bis zum Aberglauben getrieben. Sie ſind, weil ſie außer der rationalen Theologie und Moral keine andere Wiſſenſchaften cultivirten, ja, bei der feindſeligen Stellung der damaligen Kirche zur Natur und zu einer kritiſchen Geſchichtswiſſenſchaft, keine andere cultiviren konnten, oft in einen Verſtandesfanatismus hineingerathen, der die logiſchen Kategorien als Formen vergötterte, in denen man der Wahrheit jedes Inhalts gewiß werden könne, ohne ſich auf die Erkenntniß des Inhalts nach ſeiner Eigenthümlichkeit einzulaſſen Allein wenn die Scholaſtiker in ſolch logiſchem Calcul die logiſchen Formen mißbrauchten, ſo war das ein Irrthum, eine Einſeitigkeit, die ſich ſelbſt widerlegte und welche die ſpätere Reaction der Erfahrungswiſſenſchaften, ſich des Inhalts zu bemächtigen, herausforderte. Eine Schuld der Logik als ſolcher war es ſo wenig, als es Schuld der Regeln der Addition iſt, wenn Jemand bei einem Exempel eine falſche Summe zieht. Und ſelbſt in jenem Fanatismus liegt ein Vertrauen auf die Macht des Denkens, welche des Menſchen, der ſich durch das Denken vom Thier unterſcheidet und zuletzt alle ſeine Intereſſen dem Denken unterwerfen muß, nicht unwürdig iſt. Weil das Denken unter Anderm eben ſo gut eine Thatſache iſt, als Anderes, ſo iſt kein Grund, es gegen andere Thatſachen herabzuſetzen.

Doch laſſen wir dieſe Vertheidigung der Scholaſtik fallen. Geben wir zu, daß ſie den Geiſt nicht befriedigen kann. Erheben wir uns zu dem Gedanken, daß auch die Logik perfectibel iſt. Suchen wir den Grund des ſo allgemeinen Vorurtheils gegen die Logik auch in ihr ſelber d. h. nicht in ihr, ſofern ſie die Geſetze des Denkens enthält, ſondern in ihr, wie ihr Zuſtand dem Begriffe nicht mehr gemäß iſt, den der Geiſt von ſich ſelbſt und von dem Weſen der Wirklichkeit bereits gewonnen hat. Die Geſetze des Denkens werden ewig dieſelben ſein, aber die Erkenntniß dieſer Geſetze kann und wird ſich im Fortſchritt der Weltgeſchichte immer mehr vervollkommnen. Die Wiſſenſchaft wird

mit manchen Begriffen abſchließen können, allein von ihnen aus wird ſie zur Entdeckung neuer, bisher unerkannter Begriffe und zur Erkenntniß ihres wahrhaften Zuſammenhangs weitergehen müſſen. Von dem höhern Standpunct, auf welchen der Geiſt ſich in ſeiner Entwicklung ſtufenweiſe erhebt, muß er auch ſein ſchon erworbenes Wiſſen immer von Neuem umarbeiten, es ſeinem nunmehrigen Selbſtbewußtſein gemäß zu machen. Dies tiefere Selbſtbewußtſein iſt es, welches ſchon ſeit dem vorigen Jahrhundert die Logik nicht mehr genügen läßt, wie ſie als Ariſtoteliſche ererbt und von den Scholaſtikern verwendet worden war. In ihm liegt der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Logik; in ihm die Berechtigung zu der Verachtung, mit welcher andere Wiſſenſchaften, die ſchon der Umbildung zu einer höhern Geſtalt entgegengegangen ſind, auf die formale Logik als auf eine Armſeligkeit herunterblicken; in ihm aber auch den Grund, weshalb Leibnitz in ſeiner Abhandlung de arte combinatoria und in ſeinen Nouveaux essais sur l'entendement humain; Locke in ſeinen essays; Lambert in ſeiner Architektonik des Erſten und Einfachen wie in ſeinem Organon; Kant in ſeiner Vernunftkritik; Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre; J. Wagner in ſeinem Organon; Hegel in ſeinem Syſtem der Logik; Trendelnburg in ſeinen logiſchen Unterſuchungen, bemühet geweſen ſind, der Logik eine andere Organiſation zu geben, um ſie nicht hinter der Erweiterung und genaueren Beſtimmung der übrigen Wiſſenſchaften zurückbleiben zu laſſen.

Es gehört nicht hieher, ſondern in die Geſchichte der Wiſſenſchaft, die Anſtrengungen dieſer Männer zu würdigen und nur ſo viel ſei von ihrer Bedeutung geſagt, daß ſie thatſächlich das hohe Intereſſe bewieſen, welches der gebildete Geiſt unaufhörlich auch noch in unſerer Zeit an der Logik nimmt. Es erweckt für eine Wiſſenſchaft ein günſtiges Vorurtheil, wenn man ſieht, daß trotz der allgemeinen Verachtung derſelben der Ernſt und die Kraft gediegener Forſcher ihr gerade ſich mit Vorliebe zuwendet und von ihrer Bearbeitung vornämlich die der übrigen Wiſſenſchaften abhängig macht. Ja, wenn es dieſen theilweiſe gelungen iſt, einen höhern Standpunct und eine lebendigere Form zu erreichen, ſo iſt es nicht ohne die Logik geſchehen, wie jene Philo-

ſophen ſie beſtimmten und wie ſie auf allen Gebieten des Wiſſens ihre Spuren hinterlaſſen hat. Leibnitzens Princip der Identität und des zureichenden Grundes, Kant's Kategorien, Fichte's Conſtruction der Theſe, Antitheſe und Syntheſe, Wagners Tetrade, Hegels Begriff der Vermittelung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, haben für die faßlichere und vernünftigere Organiſation des Wiſſens Unermeßliches gethan.

Die Metaphyſik und Logik.

Wir haben bisher nur von der Logik geſprochen. Wir hätten eben ſo gut auch ſchon von der Metaphyſik ſprechen können, denn beide Wiſſenſchaften haben das innigſte Verhältniß in ihrer Entwicklung gehabt. In der Vorſtellung des gewöhnlichen Bewußtſeins iſt die Metaphyſik freilich von der Logik außerordentlich unterſchieden. Sie gilt als die ſublimſte, tiefſinnigſte, ſchwierigſte, unzugänglichſte unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften, als das Adyton zwar im Tempel der Philoſophie, aber auch als das Boudoir, in welches die Philoſophen ſich zurückziehen, um mit ſich ganz allein zu ſein und ihren abſtruſeſten Grübeleien Gehör zu geben. Die Logik erfreut ſich noch, wie wir ſahen, des Vorurtheils einer Wiſſenſchaft, die doch nicht ganz unnütz ſei, die Metaphyſik aber iſt als eine Wiſſenſchaft abgethan, um welche ſich Niemand außer den Fachphiloſophen zu bekümmern habe und welche zu ſtudiren für jeden Andern lediglich Zeitverluſt ſei. Der Name metaphyſiſch iſt mit dem Begriff des Abſtrusen, Verworrenen, Pfadloſen, Dunkeln, Uebernächtigen gleichbedeutend geworden. Die Logik wird noch neben den übrigen Wiſſenſchaften als ebenbürtig geachtet, die Metaphyſik hingegen als ein Baſtard verſtoßen und gelegentlich verſpottet. Ueber den Grund zu ſolcher Degradation iſt das gewöhnliche Bewußtſein ſich ſelbſt nicht klar; er liegt aber auch hier in der Geſchichte der Wiſſenſchaft und in den höheren Forderungen des heutigen Selbſtbewußtſeins.

Erinnern wir uns des Urſprungs der Metaphyſik, ſo müſſen wir auf Ariſtoteles zurückgehen. Bis auf ihn war das metaphyſiſche Element mit dem Logiſchen als Dialektik identiſch geweſen. Er ſchied die Unterſuchung über die abſoluten Principien,

auf welche das Erkennen zurückgehen muß, von der Unterſuchung der Formen des Denkens. Der Name, den er jener Unterſuchung ertheilte, iſt ungewiß. Wahrſcheinlich nannte er ſie die Erſte Philoſophie im Gegenſatz zur Zweiten, welche von den höchſten Principien die Anwendung macht. Innerhalb der uns noch übrigen Schrift bedient er ſich auch des Ausdrucks Theologie. Der Name Metaphyſik iſt keinenfalls ſein Werk, ſondern auf eine ganz äußerliche Veranlaſſung entſtanden, ſofern dieſe metaphyſiſchen Unterſuchungen den phyſiſchen folgten. Etymologiſch kann man alſo von dem Namen nicht auf den Inhalt der durch ihn bezeichneten Wiſſenſchaft ſchließen. Der Name iſt inſofern ein reines Zeichen geworden, deſſen Bedeutung erſt ausdrücklich angegeben werden muß. Dies ſchadet weiter nichts und kommt in der Wiſſenſchaft öfter vor. Mathematik, Geometrie, Aeſthetik u. ſ. w. entſprechen etymologiſch auch nicht dem Inhalt, den ſie umfaſſen, auf vollkommen adäquate Weiſe. Die Wiſſenſchaft gewinnt aber an Freiheit, unter ſolchen Collectivnamen einen Begriff, auch wenn er ſich durch ſeine Entwicklung immer weiter ausdehnt, ſubſumirenzu können.

Aus der Ariſtoteliſchen Metaphyſik bildete ſich die Ontologie als die metaphyſiſche Wiſſenſchaft im engern Sinn zur Unterſuchung der ſogenannten materialen, formalen und finalen Urſache aus. Die causa, ex qua, per quam und ad quam, wurde in dem actus purus der causa causarum aufgehoben. Die Wiſſenſchaft der Metaphyſik hatte folglich an dem Begriff des Seins an ſich, der Form als der wirkſamen Urſache und des Zwecks als der Urſache alles Werdens und Bewegens, einen ganz beſtimmten Gegenſtand, der von dem Inhalt der Logik als der Wiſſenſchaft vom Begriff, Urtheil und Schluß vollkommen unterſchieden werden konnte.

Dieſer Unterſchied iſt ein wahrhafter, weil er in dem unmittelbaren Unterſchied des Begriffs des Seins von dem des Denkens gegeben iſt. Er hat ſich daher auch ſeit Ariſtoteles beſtändig von Neuem geltend gemacht und wird auch, wie wir überzeugt ſind, ſeine Geltung behaupten. Die Metaphyſik empfing jedoch durch die Scholaſtik ſowohl der Katholiken als der Proteſtanten dadurch eine weitläuftigere Geſtalt, daß ſie ſich über andere Gegenſtände ausbreitete. Man wandte die Kategorien

der Ontologie auf den Begriff der Welt, des Geiſtes und Gottes an. So entſtand die rationale Kosmologie, Pneumatologie und Theologie. Dieſe ſind noch bis zum heutigen Tag in vielen Metaphyſiken abgehandelt, können ſich aber nicht mehr gegen die ſelbſtſtändige Entwicklung behaupten, welche die Kosmologie in der Naturphiloſophie, die Pneumatologie in die Philoſophie des Geiſtes, die Theologie in der Religionsphiloſophie erhalten hat. Es läßt ſich keine quantitative Grenze angeben, wo die metaphyſiſche Behandlung dieſer Begriffe aufhören und diejenige anfangen müßte, die einfach philoſophiſch wäre. Der Unterſchied wird ein nur quantitativer und unbeſtimmter. Wir haben daher auch geſehen, daß Philoſophen, die erſt eine Metaphyſik in jener Vollſtändigkeit aller vier herkömmlichen Theile gaben, ſpäter, wenn ſie die Darſtellung eines ganzen Syſtems verſuchten, die drei concreten Theile der Metaphyſik fallen ließen. So gab K. Ph. Fiſcher 1834 eine Metaphyſik heraus, die eine Kosmologie, Pneumatologie und Theologie enthielt. Als er aber ſpäter eine Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften in vier Bänden herausgab, ging dieſe ganze Metaphyſik in die beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften über.

Der Metaphyſik gegenüber behielt die Logik dieſelbe Stellung, wie zu allen andern Wiſſenſchaften, nämlich eines Organs der formalen Ordnung der Begriffe.

Die Auflöſung der Metaphyſik in die Logik.

Die Metaphyſik ſollte eine aprioriſche Wiſſenſchaft ſein. Sie ſollte nichts aus der Erfahrung aufnehmen und das Denken ſollte ſich zu den Begriffen der Ontologie u. ſ. w. lediglich aus ſich ſelbſt beſtimmen. Kant in ſeiner Vernunftkritik wies jedoch nach, daß die damalige Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie den Begriff der Welt, der Seele und Gottes empiriſch ſich aneignen und die Entſcheidung, ob dieſen Subjecten ein ontologiſches Prädicat zukomme oder nicht zukomme, nach der ſonſtigen Bekanntſchaft mit dem Weſen dieſer Subjecte treffen müſſe.

Kant hätte folglich die Metaphyſik auf die Ontologie einſchränken können. Allein von dieſer zeigte er, daß ihre Begriffe

von denen der Logik ſich qualitativ nicht unterſcheiden. Die logiſchen Begriffe haben als ſolche keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit ſchlechthin allgemein und, wie die metaphyſiſchen, aprioriſche Noumena. Dieſe aber als ſolche haben auch keine beſondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie ſind in ihrer Nothwendigkeit allgemein und, wie die logiſchen, aprioriſchen Beſtimmungen des Seins. Die logiſchen wie die metaphyſiſche Begriffe gehören alſo dem gleichen Element des aprioriſchen Denkens an, und werden gleich ſehr auf das Reale angewandt. Der Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften z. B. iſt an ſich ein Noumenon, ein Abſtractum, das erſt in dem Phänomenon concreter Dinge Realität hat. Wenn nun die Metaphyſik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unmöglich iſt, wenn nur die Ontologie von ihr übrig bleibt, wenn aber die ontologiſchen Kategorien abſolute Abſtractionen ſind, die von einer ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Seins keinen Begriff geben, ſo iſt zwiſchen ihnen und den logiſchen Kategorien kein wirklicher Unterſchied. Die einen verhalten ſich ſo abſtract als die andern; die einen werden ſo gut auf das Reale angewandt, als die andern; die metaphyſiſchen Beſtimmungen ſind alſo nur logiſche, weil ſie nicht Begriffe der Realität des Seins, ſondern nur ideelle Kategorien des Begriffs des Seins ſind, durch welche wir, was ein Ding an ſich, d. h. in ſeiner ſpecifiſchen Weſenheit ſei, nicht zu erkennen vermögen. Quantität, Qualität, Relation und Modalität müſſen demnach als Functionen des reinen Verſtandes betrachtet werden, aus denen die verſchiedenen Urtheilsformen entſpringen. Oder vielmehr ſie ſelber ſind die allgemeinen Urtheilsformen, welche ſich die beſondern Formen integriren.

Dieſe Auflöſung der Metaphyſik in die Logik war eine durchaus berechtigte, theils die richtigen Grenzen der Metaphyſik zu finden, theils das homogene Element der ontologiſchen und der logiſchen Kategorien nachzuweiſen. Der Fehler, den Kant dabei machte, lag nur darin, daß er die logiſchen Kategorien ohne Entwickelung hinſtellte und ihnen eine Beziehung nur zu ſinnlichen Gegenſtänden als durch die Anſchauung gegebenen übrig ließ. Die pſychologiſche Deduction, die er von den reinen Verſtandsbegriffen gemacht hatte, diente nur dazu,

ſie um ſo mehr blos im ſubjectiven Sinne aufzufaſſen, wie dies am conſequenteſten von Fichte geſchah, der alle logiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen zu bloßen Momenten des Selbſtbewußtſeins machte. Herbart ging wieder zu einer Sonderung der Pſychologie, Metaphyſik und Logik fort. Seine Metaphyſik ſollte als Methodologie das Problem von Grund und Folge; als Ontologie das von Inhärenz und Veränderung; als Synechologie das vom wirklichen und ſcheinbaren Geſchehen; als Eidolologie das von der Möglichkeit des Wiſſens unterſuchen. Er ſchloß alſo die Kosmologie, Pneumatologie und Theologie aus. An die Stelle der Kosmologie trat ſeine Synechologie, an die der Pneumatologie ſeine Eidolologie.

Hegel nahm die Auflöſung der Metaphyſik in Logik ebenfalls an, allein in dem Sinn, daß er den logiſchen Beſtimmungen die abſolute Bedeutung vindicirte, Kategorien der Idee im abſtracten Elemente des Denkens zu ſein. Die Kategorien werden als Gedanken von dem Menſchen gedacht. Sie ſind inſofern Producte unſeres Denkens, ſubjective Gedanken. Aber die Kategorien haben in dem Daſein der Dinge, in den Handlungen der Menſchen, auch eine concrete Exiſtenz. Sie werden im Realen auch zu objectiven Beſtimmungen deſſelben. Eine Urſache z. B. iſt eben Urſache; ein Allgemeines iſt eben allgemein, eine Qualität iſt eben qualitativ u. ſ. w. Sind die Kategorien alſo einerſeits Gedanken, die wir denken; ſind ſie anderſeits Beſtimmungen, die im Sein Realität haben; ſo ſind ſie an und für ſich genommen abſolut, d. h., wenn wir davon abſtrahiren, daß wir es ſind, welche dieſe abſtracten Gedanken denken, und daß die Realität es iſt, deren Verhältniſſe durch die Kategorien immanenter Weiſe regulirt werden, ſo bleibt für die Kategorien als ſolche diejenige Nothwendigkeit ihres Begriffs, kraft welcher ſie ſich in ſich ſelbſt beſtimmen und einen durch ſie ſelbſt geſetzten Zuſammenhang zeigen. Der Begriff der Qualität z. B. hat durch ſich ſelbſt ein Verhältniß zu dem ihm entgegenſetzten Begriff der Quantität; ſeine eigene Entwicklung iſt es, welche dieſen Begriff als ſein Reſultat hervortreten läßt. So beſtimmt ſich der Begriff der Einheit ſelbſt zum Begriff des Unterſchiedes, der des Weſens zu dem der Erſcheinung, der der Urſache zu

dem der Wirkung, der des Zwecks zu dem des Mittels, der des Allgemeinen zu dem des Beſondern u. ſ. w. Alle dieſe Begriffe machen einen einzigen ideellen Organismus aus, einen *κόσμος νοητός*, wie die Alten ſagten. Hegel faßte daher die metaphyſiſchen und logiſchen Kategorien als das Syſtem der reinen Vernunft zur Totalität zuſammen. Er nannte die metaphyſiſchen auch logiſche, weil ſie, wie dieſe, dem abſtracten Element des Denkens angehören; aber die logiſchen betrachtete er auch als metaphyſiſche, weil ſie nicht blos in unſerm Kopf eine ſubjective Exiſtenz haben, ſondern der Realität des Seins als deſſen ideelle Formen inhäriren. Hegel hat daher die Metaphyſik nichts weniger als vernichtet, wie der Mißverſtand ſeiner Philoſophie ſich auszudrücken beliebte; er hat nur gezeigt, daß die Kategorien des Seins ebenfalls abſtracte Gedanken ſind. Eben ſo wenig hat er die Logik vernichtet, als ob er ſie in der Metaphyſik hätte untergehen laſſen, ſondern er hat nur bewieſen, daß die logiſchen Beſtimmungen einen Sinn lediglich inſofern haben, als ſie auch an dem Sein als deſſen formale Beſtimmungen vorkommen. Wenn er aber von der Selbſtbewegung des Begriffs ſprach, ſo hat er unter dem Begriff keinen gnoſtiſchen Aeon verſtanden. Er hat den Begriff nicht hypoſtaſirt, ſondern er hat mit jenem Ausdruck die Selbſtſtändigkeit bezeichnen wollen, welche der Begriff als eine ideelle Einheit hat, die ſich ſelbſt zu ihren Unterſchieden entfaltet. Die Pythagoreer ſprachen auch von dem Uebergange des Eins zur Zwei; dieſe Probaſis war aber ein ideeller Act. Trendelnburg hat den Begriff der Bewegung überhaupt, ohne noch ein Subject für denſelben zu haben, der Logik zu Grunde zu legen gewagt! Die Selbſtbewegung des Begriffs bei Hegel aber, die nichts als die Nothwendigkeit ſeiner immanenten Fortbeſtimmung ausdrückt, hat man ſonderbar gefunden, obwohl man ſie nicht zu widerlegen vermochte.

Hegel's Logik in ihrem Verhältniß zu Kant's Vernunftkritik.

Nach Kant ſollte die Kritik der reinen Vernunft keine Doctrin von Lehrſätzen, ſondern nur ein Kanon von Grund-

ſätzen ſein, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweiſen. Die Architektonik der reinen Vernunft unterſchied nach ihm die rationale und empiriſche Philoſophie. Die rationale iſt nach ihm in ihrem eigentlichen Weſen Metaphyſik überhaupt als Phyſiologie der reinen Vernunft; Metaphyſik der Natur als Wiſſenſchaft deſſen, was da iſt; Metaphyſik der Sitten oder der praktiſchen Vernunft als Wiſſenſchaft deſſen, was ſein ſoll. Den Uebergang zur Weitergeſtaltung der Logik hatte Kant noch ſelbſt in ſeiner Kritik der Urtheilskraft angedeutet. Allerdings wollte er dieſelbe zwiſchen die theoretiſche und praktiſche Vernunft geſtellt wiſſen, allein ebenſo konnte ſie, weil das Urtheil die Mitte zwiſchen Begriff und Schluß ausmacht, als die Mitte des Verſtandes und der Vernunft gelten, denn der Verſtand hat nach Kant die reinen Begriffe, die Vernunft die Ideen in Form des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schluſſes zum Inhalt. Die höchſte theoretiſche Aufgabe der Philoſophie war von Kant in der Form des Urtheils ausgedrückt, wie nämlich ſynthetiſche Urtheile a priori möglich ſeien? Indeſſen gelangte er erſt in der Kritik der Urtheilskraft zu einer ausdrücklichen Entwicklung des Begriffs des Urtheils. Er nannte die Urtheilskraft beſtimmend, ſofern ſie vom Allgemeinen zum Beſondern übergeht; oder reflectirend, ſofern ſie vom Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt. Das menſchliche Erkennen vermag nach ihm nur discurſiv den einen oder andern Weg zu betreten, wenn es ſich auch eine Vorſtellung von einem intuitiven Verſtand machen kann, der das Allgemeine und Beſondere zugleich als Einheit ſchauet, wie wir uns die göttliche Intelligenz denken können. Kant hatte alſo die Logik durch die Kategorien in ſubjective apriorische Ontologie aufgelöſt; die Metaphyſik hatte er in Dialektik verwandelt, deren Widerſprüche er in der Anmaaßung begründet fand, Verſtandesformen, die nur endliche Anſchauungen zum Inhalt zu haben vermögen, auf Vernunftgegenſtände anzuwenden, die ihrer Natur nach unendlich ſind, weshalb er die Vernunft auch als das Vermögen des Unbedingten oder der Ideen definirte, mit deren Begriff wir über alle Erfahrung hinausgehen. Freilich ſollte die Vernunft nur ein regulatives Princip für den Verſtand bleiben, aber doch ſollten die Ideen der Vernunft wenigſtens eine moraliſche Gewißheit haben

In der Urtheilskraft zeigte ſich nun die Möglichkeit einer Vermittelung zwiſchen Verſtand und Vernunft. Hier war es, wo Hegel verknüpfte, indem er zwiſchen den Kategorien des Verſtandes und den Ideen der Vernunft die Sphäre der Reflexionsbegriffe des Weſens in die Mitte ſchob und nachwies, daß die Dialektik der Begriffe nicht blos eine negative, ſondern ebenſo ſehr eine poſitive Seite an ſich habe. Was Kant in einem Anhang zur transcendentalen Analytik der Logik die Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe genannt, allein nur auf den Begriff der Einerleiheit und Verſchiedenheit, der Einſtimmung und des Widerſtreits, des Innern und Aeußern, der Materie und der Form beſchränkt hatte, dehnte Hegel auf alle zur Sphäre des Weſens gehörige Begriffe aus.

Wenn daher Kant den Verſtand nur im Gegenſatz zur Vernunft gefaßt hatte, ſo konnte Hegel nachweiſen, daß die abſtracten Einheiten der Verſtandesbegriffe und die amphiboliſchen Beſtimmungen der Reflexionsbegriffe in den Ideen der Vernunft nur Momente derſelben wären, hiemit aber dieſelben von der Vorſtellung befreien, als ob ſie an und für ſich inhaltslos ſeien. Er führte aus, daß im Verhältniß zur Natur und zum Geiſt die logiſchen Beſtimmungen allerdings einen nur formalen Charakter hätten, dies aber ſie nicht hindere, als die abſolute Form alles Seins ſich ſelbſt als Inhalt zu ſetzen und zwar als einen Inhalt, der dem des Begriffs der Natur und des Geiſtes inſofern coordinirt werden müſſe, als er ebenfalls die Würde der Idee beſitze. Um die Selbſtſtändigkeit des Begriffs der Vernunft hervorzuheben, bediente ſich Hegel hier zuweilen ſolcher emphatiſchen Wendungen, die auch zu Mißverſtand Anlaß geben können. Er ſagte z. B. daß die logiſche Idee das Reich der Wahrheit in ſich faſſe, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſei. Dieſe Worte: ohne Hülle, konnten ſo genommen werden, als ob die Erkenntniß der logiſchen Idee ihm geradezu das Höchſte ſei, als ob Natur und Geiſt das Weſen der Idee nicht ſowohl in höherer Geſtalt enthüllen, vielmehr in einer untergeordneteren Form verhüllen ſollten, als ob ſie daher, im Grunde genommen, nur ein Ueberfluß ſeien, der keinen andern Werth habe, als einen Durchgangspunct zur logiſchen Idee zu bilden. Man machte Hegel

deshalb den Vorwurf des Panlogismus, der das blühende Leben der Natur und das Ringen des geſchichtlichen Geiſtes dem Hades opfere, in welchem die bleichen Schatten der Kategorien hauſten. Allein wenn man Hegels Philoſophie im Zuſammenhang betrachtet, ſo kann man eine ſo einſeitige Apotheoſe der logiſchen Idee nur für einen entſchiedenen Mißverſtand halten, der ſeine Nahrung aus einzelnen Ausdrücken entnimmt, in denen Hegel das Recht der reinen Vernunft gegen die Verkennung ihrer Würde vertheidigt und mit Begeiſterung die Nothwendigkeit betont, nur dasjenige als Wiſſenſchaft gelten zu laſſen, was als ein auch logiſches Gebilde ſich zu rechtfertigen vermöge. Man vergeſſe nicht, daß Kant die theoretiſche Vernunft als ohnmächtig hingeſtellt und nur der praktiſchen das Privilegium der Abſolutheit ertheilt hatte. Dieſe Zurückſtellung der reinen Vernunft trieb Hegel, die abſolute Bedeutung der logiſchen Idee, auch in ihrer Unabhängigkeit von Natur und Geſchichte, hervorzuheben. Wenn aber Kant in der Dialektik nur den Widerſpruch erkannt hatte, der ſich dadurch erzeuge, daß Beſtimmungen des Verſtandes auf Gegenſtände der Vernunft bezogen werden ſollten, ſo hatte er zwar den großen Schritt gethan, die Unvermeidlichkeit ſolcher Widerſprüche anzuerkennen, allein er hatte die Auflöſung der für unſer Erkennen nothwendigen Widerſprüche doch nur in eine Beſeitigung derſelben durch ſubjective Schwäche unſeres Erkenntnißvermögens geſetzt, das an den Verſtandskategorien ſeine Grenze haben ſolle. Hier war es nun, wo Hegel zeigte, daß die Auflöſung einen objectiven Charakter haben müſſe und haben könne und daß wir uns ſelbſt täuſchten, wenn wir annähmen, daß das Erkennen gerade in den höchſten und wichtigſten Regionen zur Impotenz verurtheilt ſei. Die Beſchränktheit, mit welcher man Hegels Verhältniß zu Kant in dieſer Hinſicht aufgefaßt hat, iſt übrigens Schuld an vielen ſchiefen Aeußerungen, denen wir ſeit Jahren zu begegnen gewohnt ſind. Die banale Beurtheilung Hegels hält ſich nur an die kurze Darſtellung der Kantiſchen Philoſophie, die Hegel in der Einleitung zur zweiten Ausgabe ſeiner Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften gegeben hat. Will man jedoch den Kampf kennen lernen, den Hegel mit intenſivſter Anſtrengung unternommen hatte, über den Standpunct

der Kantſchen Philoſophie hinauszukommen, ſo muß man ſeine Darſtellung derſelben in der Abhandlung leſen, die er in das von ihm mit Schelling herausgegebene kritiſche Journal über die Reflexionsphiloſophie in der Totalität ihrer Formen als Kantiſche, Fichteſche und Jacobiſche einrücken ließ.

Vergleicht man Hegels Logik mit Kants Vernunftkritik, ſo entdeckt man überall den innigen Zuſammenhang derſelben. Kant hatte die Analytik und die Dialektik unterſchieden. Hegel unterſchied die Logik in die objective und ſubjective. Jene ſollte nach ihm an die Stelle der alten Metaphyſik, dieſe an die Stelle der formalen Logik treten. Jene ſollte die Lehre von den Kategorien, dieſe die Lehre vom ſubjectiven Begriff enthalten.

Dieſe Unterſcheidung war alſo eine Dichotomie, welche der Theilung der transcendentalen Logik bei Kant in die Analytik und Dialektik analog war. Allein Hegel machte aus ihr auch eine Trichotomie, indem, was er an die Stelle der vormaligen Metaphyſik ſetzte, in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Weſen zerfiel. Sein, Weſen und Begriff waren aber Beſtimmungen die von Kant ſelbſt angebahnt waren; denn die Kategorien des Seins entſprechen den reinen Verſtandesbegriffen, die Reflexionsbegriffe des Weſens den Verhältniſſen der Urtheilskraft, und die Momente des Begriffs der Dialektik der Vernunftſchlüſſe. Kant hatte nachgewieſen, daß die Kategorie der Relation mit ihren Unterſchieden das allgemeine trichotomiſche Schema aller Eintheilungen darbiete; in der Hegelſchen Trichotomie finden wir daher, daß die Beſtimmungen des Seins kategoriſch, die des Weſens hypothetiſch, die des Begriffs disjunctiv ſind. Kant hatte aber auch gezeigt, daß die Ideen Seele, Welt und Gott ſich logiſch nach dem Unterſchied des kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Schluſſes unterſchieden und daß hier durch die Incongruenz der endlichen Verſtandesform mit dem unendlichen Vernunftinhalt ſich der nothwendige Schein der pſychologiſchen Paralogismen, kosmologiſchen Antinomien und theologiſchen Idealſchlüſſe erzeuge. Hegel entwickelte daher die Conſequenz, daß die Dialektik die allgemeine und nothwendige Form aller Begriffe nicht nur im ſubjectiven Sinn, ſondern auch des Seins ſelber

also auch im objectiven Sinn, sein müsse und hielt an Kant's ausdrücklicher Erklärung fest, daß der Schluß die Form der Vernunft sei und daß ein Inhalt folglich nur insofern wahr sein könne, als er die Form des Schlusses habe.

Kritik der Hegelschen Logik.

Hegels Logik ist also wesentlich unter dem Gesichtspunct aufzufassen, die positive Vollendung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zu sein. Sie ist ein im Inhalt wie in der Form bewundernswürdiges Werk, auf welches die Wissenschaft beständig zurückzukommen genöthigt sein wird. Dem trivialen Schlendrian der gewöhnlichen Logik gegenüber mußte es den Zeitgenossen zuerst sehr fremdartig erscheinen. Es erregte Verwunderung, aber es erfuhr keine Kritik. Späterhin, als Hegel zur Anerkennung gelangt war, ward es für viele Hegelianer zu einer Art speculativer Dogmatik, deren Bestimmungen sie mit unbedingtem Zutrauen aufnahmen und anwandten. Aus der Schule Hegels wurden nur wenige Versuche zur Fortbildung der Logik gemacht. Hinrichs gab 1824 Grundlinien einer Philosophie der Logik, worin er das zum Ressort der formalen Logik gehörige Material dialektisch umbildete. Da er hierbei zwar Hegels Vorgang folgte, jedoch die Lehre vom Sein, vom Wesen, von der Objectivität des Begriff's und von der Idee wegließ, so stiftete er durch seine Arbeit mehr Verwirrung, als Aufklärung, zumal er im zweiten Hauptabschnitt seiner Schrift einen Auszug aus dem ersten Drittel der Phänomenologie des Geistes gab, der sich besser zur Einleitung geeignet hätte, der Logik aber wieder den Anschein gab, einen Theil der psychologischen Wissenschaft auszumachen. Fichte und Weiße trennten ebenfalls die Logik wieder von der Metaphysik. Fichte behandelt in seinen Grundzügen zum System der Philosophie in der ersten Abtheilung 1833 die Logik als eine Theorie des Erkennens, indem er das Ich als vorstellendes, als denkendes und erkennendes unterschied. Es war eine Vermischung des phänomenologischen Ganges des Bewußtseins mit den Elementen der formalen Logik. In der zweiten Abtheilung 1836 gab er eine Ontologie, in welcher er, mit zwischenlaufender Polemik

gegen einzelne Definitionen Hegels, im Ganzen dessen objective Logik als die Lehre vom Sein und Wesen wiederholte. Dasselbe that Weiße in seiner Metaphysik 1835, worin er den Begriff des Seins, des Wesens und der Wirklichkeit unterschied. Eine Commentirung und Ergänzung der Hegel'schen Logik fing K. Werder 1841 in der ersten Abtheilung seiner Logik an, worin er den Begriff der Qualität entwickelte, allein bei ihm auch schon stehen blieb. In demselben Jahre erschien dagegen von Erdmann die erste Ausgabe seines Grundrisses der Logik und Metaphysik, der in compendiarischer Form, mit untergeordneten Abweichungen, eine sehr brauchbare und durch sorgfältige Berücksichtigung der Terminologie wie einer passenden Exemplification sehr anregende Bearbeitung der Hegel'schen Logik nach ihrem ganzen Umfange enthielt. K. P. Fischer, der sich Jahre lang mit der Kritik der Hegel'schen Philosophie beschäftigt hatte, konnte noch nicht umhin, als er 1848 mit Grundzügen des Systems der Philosophie als einer Encyklopädie hervortrat, sich dem Gange der Hegel'schen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften anzuschließen. Im ersten Theil seines Buches gab er eine Logik als eine objective und subjective und verstand unter der ersten, wie Hegel, die Lehre von den Kategorien, unter der zweiten die Lehre vom Begriff. Kuno Fischer veröffentlichte 1852 ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, das, wie Erdmann's Compendium, die gesammte Hegel'sche Logik umfaßte. Eine ähnliche sich ganz an Hegel haltende Bearbeitung der Logik und Metaphysik, nur mit dem Bestreben nach einem größern dialektischen Zusammenhang, machte G. Weißenborn 1850 bis 1851.

Dies ist Alles, was seit Hegels Logik, die 1812 bis 1816 herauskam, für ihre Fortbildung geschehen ist und was uns wenigstens die Einsicht verschafft, daß sein Gedanke nichts weniger als untergegangen ist. Selbst da, wo im Detail oft viel Polemisches gegen ihn aufgebracht wurde, selbst bei seinen im Princip entgegengesetzten Gegnern, schimmert, sobald sie auf die Logik sich einlassen, die ursprüngliche Auffassung Hegels durch. So hat Ulrici 1850 ein System der Logik herausgegeben, worin er bei allen Opposition gegen Hegel doch in der Hauptsache die

Hegelſche Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff in den Urkategorien des Seins, in den Verhältnißkategorien des Weſens und in den Ordnungsbegriffen des Begriffs wiederholt. Alle Behandlungen der Logik, welche von Hegel's Logik gänzlich abſtrahirten und die Logik wieder von der Metaphyſik trennten, konnten nur in eine Reproduction der formalen Logik zurückgehen, wie beſonders von Allihn unter dem Namen Cajus 1850 in ſeinem Antibarbarus logicus geſchah. Die formale Logik hat man die geſunde zu nennen beliebt und ſie in den Gegenſatz zur ſpeculativen als der von der Krankheit der Dialektik ergriffenen geſtellt. Wenn aber Geſundheit einen Zuſtand des Lebens bezeichnet, in welchem alle Functionen eines Organismus in harmoniſcher Wechſelwirkung ſich als eine ſich ſelbſt beſtimmende Einheit gegenſeitig hervorbringen, ſo kann wohl eine Wiſſenſchaft, die nur ein Aggregat von abſtracten Regeln darbietet, nicht eben auf das Prädicat der Geſundheit Anſpruch machen.

Wollen wir nun aber behaupten, daß Hegel's Logik gar keiner Verbeſſerung fähig ſei? Keineswegs, allein wir wollen, daß dieſe Verbeſſerung ſich als eine Fortgeſtaltung ſeines unſterblichen Werkes aus einer klaren Einſicht in die Mängel desſelben erzeuge; Mängel, welche der Verwicklung angehören, in der Hegel noch mit der von ihm vorgefundenen Bildung ſtand und welche daher nicht ſowohl dem Grundgedanken ſeiner Arbeit, als der Unvollkommenheit ihrer Ausführung zufallen. Hegel ſelbſt hat an der Fortbildung ſeiner Logik unaufhörlich gearbeitet. In ſeinem Leben iſt die Geſchichte dieſer Veränderungen erzählt worden. Die Geſtalt, welche die Logik in den Vorleſungen hatte, die Hegel in Jena hielt, iſt eine andere, als die, welche ſie in den Vorträgen empfing, die er am Gymnaſium zu Nürnberg darüber hielt und deren verſchiedene Ausprägungen in Hegel's philoſophiſcher Propädeutik niedergelegt ſind. Während dieſer Zeit arbeitete er allmälig das größere Werk aus, von dem er ſpäter zu Heidelberg in ſeinem encyklopädiſchen Grundriß einen Auszug gab. Dieſe Abbreviaturen erweiterte und veränderte er in einer zweiten Auflage der Encyklopädie, namentlich in der Lehre vom Weſen. Eine umfaſſende Einleitung trat hinzu, um dem Bedürfniß zu genügen, die Nothwendigkeit einer ſpeculativen

Geſtaltung der Logik im Unterſchied von der formalen deutlich zu machen. In der Bearbeitung, welche L. v. Henning von dem encyklopädiſchen Abriß der Logik 1840 im ſechsten Band von Hegel's ſämmtlichen Werken gemacht hat, iſt in der That Alles geſchehen, Hegel's Logik durch erläuternde Zuſätze aus ſeinen Vorleſungen dem populären Verſtändniß nahe zu rücken. Aber es ſcheint, als wenn man dieſe trefflichen Ausführungen eben ſo wenig kennt, als die, welche im achten Band durch Boumann's Bemühungen zur Pſychologie hinzugekommen ſind und den Begriff des Denkens als Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes im Unterſchied von der Logik als einer ſelbſtſtändigen Totalität der Kategorien in ausgezeichneter Weiſe entwickeln. Es iſt das Unglück der Deutſchen, daß ſie bei der Ueberfülle ihres literariſchen Marktes an mittelmäßigen Erzeugniſſen und blos formalen Modificationen längſt vorhandenen Stoffes ein ſo geringes Bewußtſein über das eigentlich Werthvolle ihrer Literatur haben; ein Unglück, was allerdings auch durch den Mangel eines nationalen Selbſtbewußtſeins überhaupt bedingt iſt, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Kritik zu einer gewiſſen Entſchiedenheit und nachhaltigen Wirkung ſich zu concentriren vermöchte. Hegel vertheidigte auch ſeine Logik, insbeſondere den Anfang und die dialektiſche Methode derſelben, durch eine meiſterhafte Kritik einer Anzahl gegen ihn gerichteter Brochüren. Sie iſt in dem zweiten Theil ſeiner vermiſchten Schriften aufgenommen, der den ſiebzehnten Band ſeiner ſämmtlichen Werke ausmacht, aber ſie iſt ſo gut als nicht vorhanden. Daſſelbe kann man von den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes ſagen, die im zwölften Bande ſtehen und einige Kategorien der Logik, z. B. den Begriff des Beweiſens, den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, den Begriff der Zweckmäßigkeit u. a. in einer wahrhaft claſſiſchen Weiſe entwickeln. Allein unſere Philoſophen wiſſen von ihnen nichts, und ſcheinen noch weniger Sinn für eine geiſtreiche und phantaſievolle Behandlung abſtracter Themata zu haben, worin Hegel hier zeigt, bis zu welcher Freiheit er ſich in dieſen Regionen erhoben. Er ſtarb, nachdem er die Umarbeitung des erſten Theils ſeiner Logik vollendet und darin vornämlich den Begriff der Quantität und

des Maaßes eine gründliche Aufmerksamkeit gewidmet hatte, von der außer H. Schwarz in seinem Versuch einer Philosophie der Mathematik 1853 auch Niemand Notiz genommen hat. Die Häufigkeit, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geschleudert werden, steht in umgekehrtem Verhältniß zum Studium seiner Schriften. Je weniger man sie liest, desto gründlicher und zuversichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können.

Die angeführten Thatsachen zeigen, wie sehr Hegel selbst auf eine Verbesserung seiner Logik unablässig bedacht war. Wenn wir also Mängel an derselben zu finden und wenn wir sie durch eine neue Darstellung aufzuheben suchen, so ist dies nichts, was Hegel's eigener Intention widerspräche; es ist aber auch nichts, was wir in der Meinung unternähmen, als ob wir uns nicht irren könnten und als ob nicht der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur unsere Verbesserungen abermals der Kritik und Umbildung zu unterwerfen Ursach haben würde. Nichts würde Hegel's Ansicht von der unendlichen Perfectibilität der Wissenschaft mehr widersprechen, als die Eitelkeit der Anmaaßung, der Zukunft nichts übrig gelassen zu haben.

Um nun in der Kürze die Mängel bemerklich zu machen, die sich uns in Hegel's Logik ergeben, so wollen wir mit der allgemeinen Eintheilung anfangen. Hegel's dichotomische Eintheilung in eine objective und subjective ist unpassend, wenn sie gleich von Hinrichs, Fichte, Weiße, K. P. Fischer u. A. angenommen worden ist. Der Begriff der logischen Idee kann den Gegensatz von Object und Subject gar nicht in sich enthalten. Diese Entgegensetzung gehört lediglich dem Bewußtsein des Geistes. Nur durch das Ich ist die Bestimmung eines Daseins als Object möglich. Das Ich setzt sich Etwas als Gegenstand. Das Dasein als solches ist gleichgültig dagegen, als Object für ein Subject zu erscheinen. Innerhalb der logischen Wissenschaft wird aber der Begriff des Denkens an und für sich gedacht, wie es von der Dualität zwischen Objectivität und Subjectivität frei ist und sich in sich selbst nach seiner eigenen Nothwendigkeit bestimmt. Hegel hat bei seiner Dichotomie auch nicht sowohl den Gegensatz von Object und Subject, als vielmehr den von Substanz und Subject im Auge gehabt. Die ausführliche Ein-

leitung, welche er zur ſubjectiven Logik gemacht hat, drehet ſich darum, zu zeigen, wie die Subſtanz ſich als Subject beſtimme, wie die Nothwendigkeit ſich zur Freiheit aufhebe. Es iſt dies der Satz, den er mit dem vollen Bewußtſein ſeiner unendlichen Bedeutung zuerſt in der Vorrede zur Phänomenologie 1807 ausgeſprochen hatte und der, recht verſtanden, ſeiner ganzen Philoſophie zu Grunde liegt. Es iſt der Satz, aus welchem Schelling ſeine zweite Philoſophie machte, eine ſcholaſtiſch verworrene Nachahmung von Hegel's Philoſophie des Geiſtes. Was Hegel die Subjectivität der Subſtanz genannt hatte, nannte Schelling den Herrn des Seins, was der urtheilloſen Menge wenigſtens theiſtiſcher und feudaliſtiſcher klang. Daß die Freiheit der Grund der Nothwendigkeit ſei, war Hegel's tiefſte Ueberzeugung. Schelling ergriff dieſen Gedanken, erklärte ihn in ſeiner Philosophia secunda für ſein Eigenthum und brachte Hegel in den Verruf, als treuer Schüler der Philosophia prima zurückgeblieben zu ſein und ein bloßes Syſtem der Nothwendigkeit behalten zu haben, das, ſtatt von dem ſchlechthin Seienden auszugehen, aus der Leerheit eines todten Seins, auf dem es beruhe, trotz aller dialektiſchen Künſtelei nicht herauskönne.

Wenn aber Hegel auch mit dem Verhältniß des Begriffs der Subſtantialität und Subjectivität den tiefſten Punct ergriffen hatte, um den es ſich jetzt handelt, ſo bleibt der Ausdruck doch unſtatthaft, von einer ob- und ſubjectiven Logik zu ſprechen. Der Begriff iſt nicht ſubjectiv bei Hegel im pſychologiſchen Sinn, ſofern ich einen Begriff denke, ſondern der Begriff iſt ſubjectiv bei ihm, ſofern er als Subject ſich zu ſeinen Unterſchieden beſtimmt. Dieſe Unterſchiede ſind die Prädicate des Subjects. Der Gegenſatz des logiſchen Subjects iſt alſo nicht der Begriff des Objects, ſondern der des Prädicats. Um ſo mehr aber muß der Ausdruck objective Logik unpaſſend erſcheinen, als innerhalb der ſubjectiven Logik der Begriff des Objects erſt abgeleitet und dem ſubjectiven Begriff der objective, nämlich im Mechanismus, Chemismus und in der Teleologie, entgegengeſetzt wurde. Ja, noch mehr! Haben denn nicht die Beſtimmungen des ſubjectiven Begriffs nach Hegel eine objective Bedeutung? Sind ſie nicht abſoluter Natur?

Gewiß. Und so gut hat Hegel dies gewußt, daß er selbst ausdrücklich die Benennung objectiv und subjectiv als unpassend verwirft. S. W. III., Logik I., S. 55: „Indem das Subjective das Mißverständniß von Zufälligem und Willkürlichem, so wie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseins gehören, mit sich führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjectivem und Objectivem — kein besonderes Gewicht zu legen." Folgerichtiger hätte er ihn daher lieber gar nicht gebrauchen und eben dadurch, wie er voraussah, Mißverständnisse herbeiführen sollen.

Diese Dichotomie in dieser Form wäre also mit Hegel's eigener Zustimmung abgethan. Allein er hat noch eine andere, nämlich von Sein und Denken. Die objective Logik soll als Ontologie, als Metaphysik überhaupt, sich von der subjectiven Logik als der Wissenschaft des Begriffs unterscheiden. Diese Unterscheidung ist richtig, denn obwohl das Denken selber ein Sein ist, so sind doch der Begriff Denken und der Begriff Sein unterschieden. Die Bestimmungen des Begriffs Sein sind auch Begriffe, abstracte Kategorien, Gedanken, aber sie sind nicht Bestimmungen des Begriffs des Denkens als solche, des Begriffs als Begriffs. Diese sind, als Abstractionen, zugleich Bestimmungen des Seins, allein als Vermittelung des Denkens mit dem Sein. Sein und Denken macht insofern innerhalb der logischen Wissenschaft den natürlichen Gegensatz aus.

Hier zeigt sich nun aber eine Schwierigkeit. Sein und Denken nur entgegenzusetzen würde die Einheit beider vermissen lassen. Diese ist, nach Hegel selbst, der Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität. So handelt Hegel ihn auch am Schluß der subjectiven Logik ab. Müßte demnach derselbe nicht für sich im Unterschiede von dem Begriff des Seins' und Denkens hingestellt, müßte er nicht zu ihnen als der dritte Theil der Logik ausdrücklich hinzugefügt werden?

So hat thatsächlich Hegel selbst die Eintheilung der Logik in dem Abriß der philosophischen Encyklopädie gemacht, der aus seinen Studien in der philosophischen Propädeutik 146—205 mitgetheilt ist, wo die Logik 148—172 in die ontologische Logik als das System der reinen Begriffe des Seienden, in die

ſubjective Logik als das Syſtem der reinen Begriffe des Allgemeinen, und in die Ideenlehre als den abſoluten Begriff der Wiſſenſchaft gegliedert iſt. Dieſe Trichotomie halten wir für die wahrhafte, welche dem Begriff der logiſchen Idee auf eben ſo einfache als erſchöpfende Weiſe entſpricht. Daß Hegel ſie ſpäter fallen gelaſſen hat, iſt kein Grund, ſie nicht für richtiger, als ſeine ſpätere Trichotomie von Sein, Weſen und Begriff zu halten. Er iſt nicht der einzige Philoſoph, bei welchem das Spätere zugleich immer auch das Beſſere wäre. Wir werden auch den Grund entdecken können, der ihn zu dieſer Verſchlechtbeſſerung gebracht hat.

Als die wahre Trichotomie der logiſchen Idee ſtellt er nämlich die Begriffe Sein, Weſen und Begriff hin.. Nach der dichotomiſchen Theilung gehörte das Weſen ganz richtig zum Sein. Wie aber ſollte man den Begriff deſſelben in der Trichotomie faſſen? Sollte er zur Hälfte dem Sein, zur Hälfte dem Denken angehören? Sollte der Ausdruck der Reflexion, deſſen Hegel ſich für die Sphäre des Weſens bedient, den Uebergang des Seins in das Denken bezeichnen?

Aber Weſen iſt die Beziehung des Seins auf ſich ſelber, das Verhältniß, in welchem es zu ſich als Grund ſeiner Exiſtenz ſteht. Der wahrhafte Grund ſeiner Exiſtenz iſt jedoch ein ideeller, nämlich ſein Zweck.

Zweck iſt allerdings der Begriff des weſentlichen Seins, allein der dem Sein durch ſein Weſen ſelbſt inwohnende Begriff, ohne welchen das Sein ſelbſt unmittelbar gar nicht daſein würde. Der Begriff des Zwecks iſt es daher, der naturgemäß dem des Weſens folgen muß. So hat Ariſtoteles ſchon in ſeiner Metaphyſik die Folge dieſer Begriffe geordnet und ſo wird die Ordnung derſelben auch bleiben müſſen.

Hegel geht vom Weſen zum Begriff über. Sofern der Zweck auch Begriff iſt, iſt dies richtig. Sofern aber der Begriff des Zwecks einen objectiven Charakter hat, d. h. ſofern er in dem Sein und Weſen als unbewußter Begriff dennoch thätig zu ſein vermag, wie dies in der geſammten Natur und in der Geſchichte gerade von Seiten ihrer providentiellen Entwicklung der Fall iſt, welche dem handelnden Menſchen in ſeiner Kurz-

sichtigkeit freilich verborgen bleiben kann, insofern hat der Zweckbegriff nicht einen logischen, sondern ontologischen Charakter.

Der Begriff als Begriff des Allgemeinen erscheint wiederum als die Wahrheit des Zweckbegriffs, wodurch er seinerseits überhaupt erst möglich ist. Hegel faßt dies Verhältniß so, daß er vom subjectiven Begriff zum objectiven übergeht. Wir haben uns oben schon gegen den Gebrauch dieser Ausdrücke in der Logik gesträubt und können auch hier unsern Protest nur wiederholen. Der Begriff soll als subjectiver in die Objectivität übergehen. Was heißt das? Doch wohl, daß er von sich als einer zunächst ideellen Realität in den Unterschied von sich selbst zur reellen Realität und zwar durch seine eigene Thätigkeit gelangt. Dies ist, wie Hegel selber sagt, ein schöpferischer Act. Er steht nicht an, den Begriff deshalb den göttlichen zu nennen und seine Ankläger haben in diesem Prädicat ein Zeugniß für seine Vergötterung des Begriff's, für seinen logischen Pantheismus gefunden. Wenn aber der Begriff sich realisirt, so ist er nach unserer Meinung eo ipso sich selbst Zweck; d. h. sein Begriff als Begriff hebt sich durch die Realisirung zur Idee auf. Zwischen dem Zweckbegriff und zwischen dem Begriff, wie er sich selbst Zweck wird, ist daher noch ein Unterschied. Hegel erkennt in der Idee auch den Begriff des Selbstzwecks an, geht aber vom Begriff des Zweckes zu dem der Idee über. Der Begriff als solcher enthält die Momente des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Denken wir uns die Objectivirung des subjectiven Begriffs, so müssen diese Momente darin vorkommen. Dies hat Hegel auch wirklich im Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie zu leisten versucht. Allein so vorzüglich diese Abhandlung als eine Metaphysik der Natur ist, wie man sie nennen könnte, so wenig beweist sie, daß der mechanische, chemische und teleologische Proceß die Formen sind, welche den Begriff der Objectivität ausmachen. Die Schwere und dieser Körper, die Verwandtschaft und diese chemische Substanz, der Zweck und dies Mittel, stehen entweder im Verhältniß der Causalität, welches noch der Lehre vom Wesen angehört, oder fallen schon in die Sphäre der Idee. Ein subjectiver Begriff, der sich realisirt, kann nur ein wirkliches Subject als

concrete Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, also Individuum oder Person sein. Individuum ist nicht nur das Thier und die Pflanze, auch der Krystall und der himmlische Körper. Unter Person müssen hierbei auch die sogenannten moralischen Personen, also Familie, Corporation, Staat, Kirche, verstanden werden. Individuen und Personen sind sich Selbstzweck und vermögen vielerlei Zwecke zu haben, die natürlich, um realisirt zu werden, den Mechanismus oder Chemismus als Mittel in Bewegung setzen müssen.

Hegel macht den Begriff des Objects zum Resultat des Schlusses, indem er sagt, daß durch ihn die Unmittelbarkeit des Daseins als eine zugleich vermittelte gesetzt werde. Unter Objectivität müsse das Selbstständige, vom Begriff durchdrungene Dasein verstanden werden. Unstreitig hat er hiermit diejenige Bedeutung des Objectiven ausdrücken wollen, die demselben in dem Sinne zukommt, daß es der subjectiven Meinung gegenüber als Thatsache, als ein von der Reflexion des Bewußtseins unabhängiges Dasein existirt, wie wir z. B. demjenigen Historiker Objectivität der Darstellung zuschreiben, der den eigenen, selbstständigen Gang der Begebenheiten treu wiedergiebt, ohne ihn nach einer vorgefaßten Ansicht mit subjectiven Zuthaten zu schildern; oder wie wir in gleicher Weise einem Naturforscher Objectivität der Auffassung nachrühmen, sofern er den Gegenstand nimmt, wie er an sich ist u. s. w. Daß aber das Dasein selbst, um objectiv genannt zu werden, ein dem Begriff gemäßes sein müsse, ist nicht nothwendig. Nach Hegel würde Krankheit, Wahnsinn, Böses als Thatsache nichts Objectives sein. Dann würde jedoch um so mehr folgen, daß der Begriff Objectivität in dieser prägnanten Bedeutung dem Dasein der Idee aufbehalten und vom Begriff des Schlusses, als der Realisirung des Begriffs, zum Begriff der Idee übergegangen werden müßte. Alle Bestimmungen, die wir sonst unter dem Begriff des Objectiven verstehen, Existenz, Dingheit, Erscheinung, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, liegen ja nach Hegel schon im Begriff des Wesens. Das, was er Subject nennt, faßt ja schon alle diese Momente der Realität in sich, weil es ohne sie sich nicht realisiren könnte. Für den Geist, weil er frei ist und Bewußtsein hat, wird sein

Realiſiren auch ein Objectiviren; ſeine Thaten werden für ihn zu Gegenſtänden, in denen er ſeinen Begriff anſchaut. Von der Natur hingegen läßt ſich nicht eben ſo ſagen, daß ſie als Begriff ſich objectivirt, außer wenn man unter Begriff ſchon die Idee der Natur verſteht. Wenn z. B. ein Thier Nahrung zu ſich nimmt und ſie verdaut, ſo realiſirt es ſich in dieſer Thätigkeit, allein es macht ſich darin nicht zum Gegenſtand für ſich. Von der Idee des Thiers hingegen kann man ſagen, daß ſie durch die verſchiedenen Thiergattungen ihrem Begriff objective Exiſtenz gibt.

Erinnern wir uns des geſchichtlichen Zuſammenhanges, in welchem Hegel ſtand, ſo entdecken wir wohl die Quelle, aus der ſich ihm dieſe Faſſung des Begriff's als des ſub- und objectiven geſtaltete. Es war unſtreitig die Schellingſche Definition des Begriffs der Vernunft als der abſoluten Einheit von Subject und Object, die ſich ihm hier noch aufdrang. Dieſe Definition war aber aus der Entwicklung des Begriffs des Bewußtſeins ſeit Kant durch Reinhold, Beck und Fichte entſtanden. Hegel hatte dieſen Standpunct durch den Begriff des Geiſtes, der in der Phänomonologie von ihm erreicht war, ſchon überſchritten, fiel jedoch innerhalb der Logik ſtellenweiſe in ihn zurück.

Nun wollte er allerdings nicht bei dem abſtracten Begriff des Abſoluten als der Indifferenz des Sub- und Objectiven ſtehen bleiben. Er wollte den Begriff der Idee als den abſoluten Begriff der reinen Vernunft zum wirklichen Inbegriff der höchſten Beſtimmungen machen. Mit dieſer an ſich berechtigten Tendenz verlor er ſich jedoch, unſerer Meinung nach, aus den Grenzen der Logik, wie wir dies 1846 am Schluß einer Unterſuchung über die Modificationen der Logik zuerſt auseinandergeſetzt haben. Hegel hat keine beſondere Kosmologie, Pneumatologie und Theologie in ſeiner Logik, allein er hat doch noch Specificationen der Idee in dieſelbe aufgenommen, die den realen Wiſſenſchaften angehören. Er unterſcheidet den Begriff der Idee 1) unmittelbar als das Leben; 2) mittelbar als das Erkennen; 3) abſolut als die abſolute Methode. Daß das Leben diejenige Stufe der Natur iſt, mit welcher ſie den Begriff ihrer Idee abſolut realiſirt, wer wollte das leugnen? Daß aber dieſer Begriff in den Umkreis der abſtracten Vernunft fallen müſſe, wer wollte das nicht bezweifeln? Hegel

beſchreibt das lebendige Individuum, den Proceß der Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, den Gattungsproceß und den Tod mit einer Ausführlichkeit, daß man unzweideutig erkennt, er habe hier in der That das natürliche Leben vor Augen gehabt. Man könnte ſonſt annehmen, daß er Leben in einem abſtracten, allegoriſchen Sinn geſagt habe, wie man z. B. vom Leben eines Staates u. dgl. ſpricht. Er ſelbſt gibt ſich auch viele Mühe, das Befremdliche zu tilgen, einen ſo concreten, reellen Gegenſtand, wie das Leben, in die Logik eintreten zu laſſen. Er will das logiſche Leben von dem Begriff deſſelben in der Philoſophie der Natur und des Geiſtes unterſcheiden. Die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik abzuhandeln, ſoll darin liegen, daß ſie den Begriff des Erkennens entwickeln müſſe. Das an und für ſich Wahre ſei Gegenſtand der Logik, das Leben aber ſei das Wahre in ſeiner Unmittelbarkeit. Allein dieſe Begründung iſt eine Superfötation der Logik mit einem Begriff, der gerade eben ſo in der Philoſophie der Natur wiederholt werden muß und in ihr erſt ſeine wahrhafte Wirklichkeit hat. Hegel geſteht naiver Weiſe zu, daß mit der Wendung, die logiſche Form in einem concreten Stoffe aufzuſuchen, am Ende alle Wiſſenſchaften in die Logik hereingezogen werden könnten und meint, die Idee des Lebens ſei deshalb noch ein wirklich logiſcher Gegenſtand, weil ſonſt der Begriff des Wahren in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit etwas Leeres und Beſtimmungsloſes ſei.

Nach unſerm Dafürhalten hat es aber die Logik überhaupt mit dem Begriff des Wahren zu thun und kann das Leben nicht für die Exiſtenz der Wahrheit gelten, ohne nicht mit dem Begriff des Wahren eine ihm ſonſt nicht zukommende Bedeutung zu verbinden. Die Vermittelung der Idee ſetzt Hegel in dem Begriff des Erkennens, welches hier in der Logik als das Sichſelbſtverfaſſen des Begriffs, wie es ſelber Idee ſei, entwickelt werden müſſe. Hegel will die pſychologiſche Seite des Erkennens als eine Vorausſetzung für den logiſchen Begriff deſſelben ausſchließen. Soll dies einen wirklichen Sinn haben, ſo kann es nur heißen, daß die Form beſchrieben wird, in welcher die Idee als Vernunft ſich zu ſich ſelber in dem Unterſchied von Denken und Sein verhält, um ihn aufzuheben. Das Erkennen iſt ein Verwandeln des

Seins als eines objectiv Gegebenen in ein subjectiv Gewusstes und gehört in sofern fragelos in die Psychologie. Soll also von dem Proceß der subjectiven Intelligenz abstrahirt werden, so kann unter Erkennen nur noch die Methode verstanden werden, in welcher die Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität sich selbst entwickelt. Hegel aber unterscheidet das Erkennen als theoretisches und praktisches. Als theoretisches soll es das Wahre, als praktisches das Gute zum Gegenstand haben. Die theoretische Idee soll den Unterschied der analytischen und synthetischen Methode enthalten. Da diese Methoden einander entgegengesetzt sind, so sollte man ihre Auflösung in einer dritten erwarten. Später folgt diese auch. Zunächst jedoch wird von dem Begriff des synthetischen Erkennens zu der praktischen Idee übergegangen. Dies scheint uns eben so irrig, als wenn Hegel vom Begriff des Schlusses zu dem des Objects übergeht. Das Gute ist ein Begriff, der nach unserer Meinung nur dem Begriff des Geistes zukommt, welcher ohne den Begriff des Willens gar nicht gedacht werden kann, der mit den logischen Kategorien keine Verwandtschaft hat. Wenn daher Hegel hier vom Guten und Bösen, vom Weltlauf und der Tugend spricht, so ist das eine hyperlogische Ausschweifung. Der Begriff des Praktischen ist freilich ein ganz allgemeiner Begriff, sofern darunter der des Sollens verstanden wird, allein in dieser Bestimmtheit enthält ihn der Zweckbegriff, abgesehen von anderweiten Expositionen des Sollens, wie sie im Begriff der Schranke, des unendlichen Progresses, der Möglichkeit und Nothwendigkeit, vorkommen. Auch hat es von den Megarensern ab nicht an Philosophen gefehlt, welche das Gute nur als das Eine zu definiren liebten; noch weniger an solchen, welche die Trias des Wahren, Guten und Schönen gefeiert haben; allein dieser Zusammenhang ist kein Grund, die Idee des Guten in die logische Idee aufzunehmen. Geschieht dies, wie bei Hegel, so ist in der That Grund, zu fragen, warum nicht auch die Idee des Schönen aufgenommen sei? Wenn sogar die Idee des Lebens als das unmittelbar Wahre sich in die Logik soll einbürgern dürfen, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch das Schöne Zutritt in ihren Tempel haben solle? Läßt man sich jedoch einmal auf solche Parabasen ein, so ist nicht leicht eine Grenze zu finden. Cha-

Lyhäus in seinem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre 1846 hat unter dem Titel der Vernunft den Begriff der Offenbarung, der Religion und des Cultus mit allen zugehörigen Bestimmungen und unter dem Titel des absoluten Ideals die Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt. Die Weisheit soll nach ihm die Idee der Schönheit, des Rechts und des Guten umfassen.

Nachdem Hegel das Gute als das Seitenstück zum Wahren dargestellt hat, schließt er mit dem Begriff der Einheit der analytischen und synthetischen Methode in der absoluten Methode. Wie das Gute dazu kommt, sich in die absolute Methode aufzuheben, in welcher die Analysis und Synthesis die Factoren des Processes ausmachen, ist ebenso wenig ungezwungen zu erklären, als die Art und Weise, wie Hegel von ihr den Uebergang zur Natur macht, indem er die logische Idee in dieser Vollendung die absolute, sich wissende Idee nennt, welche alle Wahrheit sei und, ihrer selbst sicher, sich entschließe, die Natur aus sich zu entlassen. So vielen Anstoß Hegel mit diesem Uebergang erregt hat so tief und wahr ist er nichts desto weniger, wenn man ihn nur von den Mißverständnissen befreit, die unwillkürlich aus der Hegelschen Fassung entspringen müssen. Vom Begriff der absoluten Idee als der absoluten Methode zum Begriff der Natur fortzugehen und in die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit einzutreten, hat etwas Paradoxes, so lange man nicht erwägt, daß die Logik nicht blos ein Compendium von Regeln für unser Denken, sondern die Wissenschaft der Vernunft ist, welche ihre ideellen Gesetze in der Realität der Natur und des Geistes bewährt. Die niedrige, der Idee unwürdige Auffassung des logischen Elementes ist Schuld daran, wenn man jenen Uebergang, statt ihn zu begreifen, nur bespöttelte, besonders seitdem man Schellings Auctorität dafür aus seiner bekannten Vorrede zu Cousin's Vorreden anführen konnte.

Fassen wir aus diesen kritischen Andeutungen noch einmal die Hauptsache zusammen. Die Terminologie von objectiv und subjectiv richtet in Hegels Logik Verwirrung an, weil sie zwar die Wissenschaft des Erkennens auf dem psychologischen, namentlich phänomenologischen Standpunct, also der subjectiven Logik des Bewußtseins, angemessen ist, auf dem Standpunct der reinen Vernunft hingegen, der über die Dualität des Bewußtseins hin-

aus ist und die absoluten Kategorien alles Seins und Denkens enthält, nur Irrthümer veranlassen kann. Es muß also die Dichotomie von objectiver und subjectiver Logik zwar aufgegeben, wohl aber anerkannt werden, daß der Unterschied von einer Wissenschaft des Seins als Metaphysik und einer Wissenschaft des Denkens als Logik aufrecht zu halten ist. Da jedoch Sein und Denken im Begriff der Idee an und für sich identisch sind, so muß die Wissenschaft der Idee als solcher zu jenen Wissenschaften als das dritte Glied hinzutreten. Es wurde gezeigt, daß diese Trichotomie von Hegel selbst einmal durchgeführt, später von ihm verlassen war.

Ein zweiter Hauptpunct betraf den Zweckbegriff. Hegel hat diesen als die höchste Form der objectiven Existenz des subjectiven Begriffs hingestellt. Es wurde aber bemerklich gemacht, daß der Zweckbegriff noch einen ontologischen Charakter habe und zum Begriff des Seins und des Wesens als die mit ihnen direct zusammenhängende Kategorie hinzukommen müsse. Der Cyklus der Fragen, was, wodurch und wozu etwas sei? schließt sich in sich selbst ab. Hegel hat zwischen den Begriff der Causalität und den des Zweckbegriffs den Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen eingeschoben, so daß dieser es sein soll, der in besondern Schlußformen sich als der mechanische, chemische und teleologische Proceß objectivire. Hier zeigte sich jedoch, daß, was Hegel Objectivation des Begriffs nennt, theils einer früheren Stufe, dem Begriff der Causalität, theils einer höheren, dem Begriff der Realisation der Ideen, angehöre. Wenn ein Subject sich entwickelt, ein Pflanzenei z. B. in Wurzel, Stengel, Blätter, Blüthe und Frucht sich allmälig auseinanderlegt, so kann man dies wohl eine Realisirung des Begriffs der Pflanze, nicht aber eine Objectivirung desselben nennen. Als ein lebendiges Individuum steht die Pflanze schon auf dem Boden der Idee, wie Hegel selber einräumt, daß das Leben die unmittelbare Form der Realität der Idee sei; als ein Reales ist sie zugleich Begriff.

Ein dritter Hauptpunct betraf die Organisation des Begriffs der Idee. Hegel wollte denselben aus der Erniedrigung befreien, in welche die von den Romanischen Völkern ausgegangene Redeweise ihn gestürzt hatte. Schon Kant hatte sich dagegen empört,

Im gemeinen Leben freilich bedeutet das Urtheil: es ſei etwas nur eine Idee; eben ſo viel, als, es ſei etwas nur eine außerordentlich gleichgültige Vorſtellung, die man beliebig könne fallen laſſen. In der Philoſophie aber ſoll der Name Idee mit Recht das abſolute Object der Wiſſenſchaft bezeichnen. Hegel ſchloß ſich in der Hochſtellung der Idee an Kant an, miſchte aber für ihre logiſche Formation Beſtimmungen ein, welche denſelben heterogen ſind. Er berührte wol alle weſentlichen Puncte, allein er irrte doch aus dem Abſtracten zu weit in's Concrete ab, wenn er das Leben und das Gute in die logiſche Idee aufnahm. Es wurde gezeigt, daß der Begriff des Lebens weſentlich der organiſchen Natur inhärire, wenn wir ihn auch von hier analogiſch auf andere Gebiete übertragen. Hegels naturphiloſophiſche Ausführung widerſtreitet ſeiner Verſicherung, nur den logiſchen Begriff des Lebens auseinanderſetzen zu wollen, weil ein nur logiſches Leben unmöglich iſt. Vom Guten aber wurde bewieſen, daß es nur für den Geiſt einen Sinn hat. Es macht das Princip der Ethik aus. Wenn Hegel es unter die Kategorie des Erkennens ſubſumirt hat, ſo iſt dieſe Coordination der praktiſchen Idee zur theoretiſchen ein Zwang, den er der Sache und der Sprache angethan hat. Handeln wird Niemand ein Erkennen nennen, wenn es leider auch ſeine Richtigkeit damit hat, daß wir oft durch Schaden klug werden. Wäre das Gute im ethiſchen Sinn eine abſolute Kategorie, ſo müßte es auch für die Natur gelten, was nicht der Fall iſt, denn in ihr hat das Gute nur die Bedeutung des Zweckmäßigen, Nützlichen, Angemeſſenen.

Endlich ein vierter und letzter Hauptpunct betraf den Schluß der Logik. Es wurde anerkannt, daß Hegel in ihm einen richtigen Uebergang aus der logiſchen Idee zur Natur verfolge, der ſchon Platon und Ariſtoteles vorſchwebte. Die Natur iſt das Andersſein der logiſchen Idee. Dieſer ſo oft Hegel verargte, ſo oft beſpöttelte Ausdruck, hat den göttlichen Platon zu ſeinem Urheber. Erſt im Geiſt hebt ſich der Gegenſatz beider Formen der Idee auf. Allein die Worte, deren ſich Hegel bediente, können hier Mißverſtand hervorrufen. Er ſpricht von der Vernunft als einem productiven Subjecte, deſſen Anſchauen die Natur erzeuge.

Er ſpricht von einem Entſchluß der Idee, ſich zur Natur zu entlaſſen. Dieſe Prädicate ſcheinen zur Idee im abſtracten Elemente des Denkens nicht recht zu paſſen. Wie kann der abſtracte Begriff, wie kann die abſolute Methode ſo große Dinge thun? Dieſe Dunkelheit bedarf einer Aufklärung.

Die unperſönliche Vernunft und der Logos.

Die Wiſſenſchaft bedarf eines Ausdrucks, mit welchem ſie die Totalität aller abſtracten Beſtimmungen bezeichnet, die, weder der Natur noch dem Geiſt ſpecifiſch inhärirend, dennoch als ideelle Kategorien zugleich die Geſetze alles Seins und Werdens, die allgemeinen Formen aller Erſcheinung, den idealen Typus aller Entwicklung der Realität enthalten. Dieſer Ausdruck iſt in der Deutſchen Sprache das Wort Vernunft. Es iſt hier gleichgültig, durch welche geſchichtliche Wandlungen dies Wort endlich bis zur allgemeinen Anerkenntniß in dieſer Bedeutung gelangt iſt. Die Thatſache beſteht nun einmal, daß von uns Deutſchen, was die Griechen λόγος, die Lateiner ratio, die Franzoſen raison nennen, mit Vernunft bezeichnet wird. Vernunft wird in dieſem Sinn zunächſt als ein unperſönliches Subject gebraucht. Als ein Subject, denn es iſt die logiſche Einheit, welche in den Kategorien, Urtheilsformen und Schlußgliederungen ſich zu ihren Prädicaten beſtimmt; als ein unperſönliches Subject, denn es wird dabei nicht an ein lebendiges, ſelbſtbewußtes Weſen gedacht. Wir Menſchen haben zwar Vernunft, aber wir ſind nicht nur Vernunft.

Gehen wir aber tiefer auf den Urſprung der Vernunft ein, ſo erkennen wir bald, daß ihr Begriff von dem des Geiſtes unabtrennlich iſt. Im gewöhnlichen Leben berufen wir uns auf das Abſtractum Vernunft als auf eine letzte Auctorität. Wir ſagen: die Vernunft habe die Einrichtungen der Natur geordnet; die Vernunft herrſche in der Geſchichte; die Vernunft ſchreibe uns die Geſetze unſeres Handelns vor; die Vernunft müſſe entſcheiden, was wahr und falſch ſei u. ſ. w. Allein die Vernunft, an die wir, wie Anaxagoras an den Nus, überall appelliren, iſt doch in ihrer reinen, unvermiſchten Geſtalt der Inhalt unſe-

res eigenen Denkens. Wir ſind vernünftig und wir unterſcheiden uns als individuelles Selbſtbewußtſein von dem Begriff der Vernunft. Wir haben Vernunft. In ſofern iſt alſo die Vernunft in uns ſelbſt ſchon perſönlich, denn wir, als freie Subjecte, ſind es, welche die Vernunft denken. Wir vernehmen in ihr unſer eigenes Weſen.

In dieſem Denken müſſen wir uns aber der Nothwendigkeit der Vernunftbeſtimmungen unterwerfen. Mit unſerm Willen können wir, weil wir frei ſind, auch der erkannten Nothwendigkeit uns entgegen verhalten. Wir können mit unſerm Handeln ſelbſtbewußt den Geſetzen der Vernunft widerſprechen. Wir können, unſerm beſſern Wiſſen zum Trotz, das Böſe thun. Indem wir aber erkennen, daß die Geſetze der Vernunft von unſerer Willkür unabhängig ſind, erkennen wir auch, daß nicht wir ſelbſt unmittelbar die Urheber der Vernunft ſind. Wir gehen daher über uns ſelbſt hinaus zur Vorausſetzung eines Subjects, deſſen Denken die urſprüngliche Vernunft ſelber iſt. Dies Subject nennen wir Gott und denken es, weil wir ihm Denken und Wollen als abſolute Prädicate zuſchreiben müſſen, als Geiſt, genauer als den abſoluten Geiſt, durch deſſen Thätigkeit die Noumena der Vernunft auch in der Erſcheinung der Natur und Geſchichte ſich realiſiren.

Gott iſt alſo vernünftig. Er hat Vernunft, weil er, als frei, ſich von den beſondern Beſtimmungen der Vernunft unterſcheidet, allein ſofern ohne ihn, was wir Vernunft nennen, gar nicht exiſtiren würde, iſt er ſelbſt die Vernunft. In dieſem Betracht kann man ihn, mit Rückſicht auf den Neuplatoniſch-chriſtlichen Sprachgebrauch, den Logos nennen. Die Vernunft iſt folglich, wenn man die Tiefen ihres Urſprungs durchdenkt, im höchſten Grade perſönlich. Sie iſt nicht blos eine Abſtraction unſeres Denkens, ſondern ſie iſt das göttliche Denken ſelbſt. Wir ſagen zwar beſcheiden: die menſchliche Vernunft, allein wenn wir den Inhalt dieſes Ausdrucks gründlich erwägen, ſo erhellt ſofort, daß eine nur menſchliche Vernunft nicht Vernunft wäre. Die Vernunft iſt göttlich, weil ſie das Urdenken Gottes ſelber iſt, welches wir durch unſer Nachdenken erkennen.

Erwägen wir dies, ſo müſſen wir zugeben, daß die logiſche Wiſſenſchaft es nicht blos mit dem Begriff der Vernunft als einem unperſönlichen Subjecte, ſondern implicite auch mit dem Begriff des Geiſtes zu thun hat und nicht nur des menſchlichen, der die Kategorien durch Nachdenken findet, ſondern auch des göttlichen, der durch ſich ſelbſt autonomiſch zu ihnen ſich beſtimmt. Setzen wir demnach an die Stelle des Wortes Vernunft den Ausdruck Logos, ſo wird es ſchon nicht ſo befremdlich klingen, wenn von dieſem ausgeſagt wird, daß er durch ſein Anſchauen die Natur hervorbringe, daß er, in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, die Natur aus ſich entlaſſe. Man wird ſich an die Johanneiſche Logoslehre erinnern, nach welcher der Logos im Anfang war und bei Gott war und Alles, was geworden, durch ihn geworden iſt. Man wird einſehen, daß Hegel bei dem Begriff der reinen Vernunft nicht an einen ſubjectiven Rationalismus abſtracter Verſtändigkeit, ſondern an den abſoluten Geiſt gedacht hat, der in der Vernunft der reine Begriff ſeiner ſelbſt iſt. Weit gefehlt alſo, daß der Uebergang von der Logik zur Natur ein Irrthum, eine Schwäche, ein paradoxer Einfall, eine unverſtändliche Grille Hegels wäre, iſt er vielmehr die vollſte Wahrheit, eine unvergleichliche Stärke, ein chriſtlicher Tiefblick, eine unvermeidliche Nothwendigkeit. Innerhalb der logiſchen Wiſſenſchaft iſt freilich die Vernunft ein unperſönliches, ein nur logiſches Subject, allein im Zuſammenhang des Ganzen muß man bei ihr den abſoluten Geiſt als den Träger und Autor der Vernunft ſubintelligiren. Mit ſolcher Erkenntniß wird dann freilich die logiſche Wiſſenſchaft zu einer Höhe hinaufgerückt, die gegen die gewöhnliche Vorſtellung von ihr als der Magd aller Wiſſenſchaften außerordentlich contraſtirt.

Die Logik eine ſpeculative Theologie.

Dieſe hohe Bedeutung der Logik hat Hegel ganz ausdrücklich auch darin ausgeſprochen, daß er in der Einleitung zu ihr von ihrem Inhalt geſagt hat, er ſei die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.

Unzähligemal ſind dieſe Worte Gegenſtand des biſſigſten Hohns geweſen. Den Logikern, die in der Logik nichts als eine formale Technik des ſubjectiven Denkens zu erblicken fähig ſind, erſchienen ſie als eine grenzenloſe Ungeheuerlichkeit. Man nahm ſich gar nicht die Mühe, auf Hegels Gedanken ſich einzulaſſen. Man verwarf ihn als eine ſchlechte, eines Logikers unwürdige Myſtik. Gott und die Logik — welche barocke Syntheſe! Hegel hatte eine Bedingung geſtellt. Er hatte geſagt: denkt einmal die Welt hinweg; was bleibt dann für den Begriff Gottes? Nehmen wir die Natur hinweg, ſo hört er auf, Schöpfer derſelben zu ſein. Nehmen wir den endlichen Geiſt hinweg, ſo hört er auf, die Vorſehung der Geſchichte zu ſein. Damit fallen alſo auch alle beſondere Prädicate, die aus dem Verhältniß Gottes zur Natur und Geſchichte entſtehen. Werden dann andere Prädicate für den Begriff Gottes ſich finden laſſen, als daß er das unentſtandene Sein, das abſolute Maaß, das ewige Weſen, der Grund aller Exiſtenz, die wirkliche Urſach alles Möglichen, der Begriff und Zweck ſeiner ſelbſt ſei? Und wenn nun dieſe Beſtimmungen ſchlechthin geſetzt werden, haben ſie dann in ihrer Allgemeinheit einen andern Inhalt, als den in der Logik dargeſtellten? In den Dogmatiken pflegt der erſte Theil von der Theologie als rationaler zu handeln. Es werden darin die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes und die ihm zukommenden Attribute auseinandergeſetzt. Dieſe Auseinanderſetzung wird a priori geführt, denn der Begriff Gottes kann nicht aus der ſinnlichen Erfahrung aufgenommen werden und die Beweiſe ſetzen voraus, daß an der Exiſtenz Gottes gezweifelt worden. Sieht man nun davon ab, daß die Lehre von den Attributen mit der von den Beweiſen für die Exiſtenz verbunden werden kann, ſo wird man doch als eigentlichen Inhalt jene der Metaphyſik und Logik angehörigen Kategorien antreffen, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie ausdrücklich als Momente des Begriffs Gottes geſetzt werden.

Für den als natur- und geſchichtslos gedachten Gott bleibt nur der Begriff des Logos, des ſich in ſeinem ungeſchaffenen Sein ſelbſt denkenden, in ſeinem Weſen ſich ſelbſt begründenden, ſich als abſoluten Zweck wollenden Gottes übrig. Dieſer Gott iſt an ſich unmittelbar ſich ſelbſt genug. Bliebe er jedoch in

ſolcher Autarkie ſtehen, ſo würden die Prädicate der Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe, Heiligkeit für ihn unmöglich ſein, denn dieſe werden erſt dadurch vermittelt, daß er ſich auf eine von ihm unterſchiedene Welt bezieht, die zugleich zur Einheit mit ihm ſich erſchließen kann. Von dieſen Attributen kann mithin erſt da die Rede ſein, wo der Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes erreicht iſt, der im Schaffen der Natur und in der Providenz der Geſchichte ſich manifeſtirt. Dieſer Begriff Gottes iſt nach Hegel das abſolute Reſultat der geſammten Philoſophie, worin ſie, als in ihrem Ende, den Begriff findet, der, als Realität, dem Sein nach der erſte iſt. Für uns als Erkennende iſt dieſer Begriff, durch alle Stufen des Syſtems hin, im Werden begriffen, Gott ſelbſt aber, obwohl als Schöpfer u. ſ. w. thätig, wird nicht. Er iſt ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ſein Thun iſt ein Offenbaren. Um Mißverſtand zu vermeiden, hat Hegel noch bemerkt, daß man für den logiſchen Begriff Gottes die mittleren Kategorien des Seins, des Weſens und des ſubjectiven Begriffs, d. h. die Quantität, die Erſcheinung und die Objectivirung des Begriffs, ausſcheiden ſolle, weil dies die negativen Momente ſeien. Es würden alſo Qualität und Maaß, Weſen und Wirklichkeit, Begriff und Idee, als die affirmativen Beſtimmungen zurückbleiben und die Beweiſe für die Exiſtenz Gottes in die negativen Uebergänge derſelben fallen. Allein deutlicher würde Hegel's Auffaſſung der ſpeculativen Theologie wohl hervortreten, wenn, was er den abſoluten Geiſt nennt, von der Vermiſchung befreiet würde, worin es bei ihm dadurch erſcheint, daß er die Sphäre der Verſöhnung des endlichen Geiſtes mit dem abſoluten in Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft nicht blos als die Abſolutheit des objectiven Geiſtes, ſondern ſchlechthin als den abſoluten Geiſt bezeichnet hat. Wir ſind überzeugt, daß dieſer Gang ihm noch aus ſeinen phänomenologiſchen Studien anhaftete. Der Uebergang von dem inadäquaten zum adäquaten Wiſſen lag ihm hier ſtets in Betreff der Form des religiöſen Wiſſens am Herzen. Erinnert man ſich aber ſeiner Auslaſſungen über den Begriff Gottes in der Philoſophie der Religion und in den Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes, ſo kann es kaum

zweifelhaft sein, daß der Organismus des ganzen Systems sich richtiger vielleicht so gestaltete:

1) die logische Idee;
2) die Natur;
3) der Geist;
   a. als individuell subjectiver;
   b. als geschichtlich objectiver;
      α. als ethischer (Staat);
      β. als ästhetischer (Kunst);
      γ. als religiöser (Kirche);
   c. als absoluter an und für sich.

Dieser, als Gegenstand der speculativen Theologie, würde dann, bis zum ersten Anfang zurückgreifend, alle Elemente des Systems als durch ihn gesetzte Momente in sich aufheben und damit als die persönliche Einheit und Totalität von Natur und Geschichte sich manifestiren, die sich selbst als die ursprüngliche Vernunft weiß. Gegenwärtig hat es für den, welcher sich nicht tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt hat, den Anschein, als wenn der Begriff des absoluten Geistes in dem der Kunst, Religion und Wissenschaft schlechthin aufginge, die Theologie also in der That, wie L. Feuerbach es meint, in die Anthropologie fiele. Mit jener Gliederung würde die Möglichkeit eines solchen Mißverstandes hinweg genommen werden. Alle Begriffe des Systems würden zugleich zu Vermittelungen für die Existenz Gottes werden.

Ist denn aber jene Auffassung Hegel's von der Wissenschaft der logischen Idee als einer speculativen Theologie in der That ohne alle Genealogie? Sind nicht Anklänge zu ihr in der Platonischen Dialektik vorhanden? Leitet Sokrates im Philebos, mit dem Protarchos sich unterredend, nicht die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten im Maaße in den Begriff des Nus als ihre Ursache über? Nennt Aristoteles nicht in der Metaphysik die Untersuchung über die ersten Ursachen selber Theologie? Fallen nicht bei den Neuplatonikern metaphysische Dialektik und Theologie zusammen?

Doch was sollen wir nach weiterer Rechtfertigung uns umthun? So tief und wahr Hegel's Gedanke ist, so ist doch

zu erwägen, daß er bei ihm an Ort und Stelle gar nicht mit derjenigen Wendung ausgesprochen ist, die man ihm gegeben hat. Er hat damit in jener Einleitung die gegen die Natur und Geschichte neutrale Absolutheit der logischen Bestimmungen als ein geistreicher Mann in einem Vergleich deutlicher bezeichnen wollen. Er sagt daher: man könne sich so ausdrücken, daß die logische Idee den weltlosen Gott darstelle, allein er sagt kein Wort von der speculativen Theologie. Hätte er eine solche geben wollen, gewiß, sie wäre nicht blos in der gegenwärtigen Logik enthalten gewesen, sondern er würde das logische Element in den Begriff der Persönlichkeit des absoluten Geistes verklärt haben. An den Begriffen des Seins, des Wesens, der Idee als solchen würde er nichts geändert, allein er würde sie durch ihre directe Beziehung auf den Geist anders specificirt haben. Am Schluß seiner Logik (S. W. III., 349) bricht bei ihm die ausdrückliche Anerkennung der Persönlichkeit hindurch, die er als den Grund der Vernunft denkt. Er spricht von der Schwierigkeit, die es hat, sich den Fortschritt von einer Stufe zur andern zu denken, insofern der Widerspruch dabei vorkommt, daß die niedrigere und engere Stufe als Vermittelung der höheren und weiteren erscheint, während doch die Existenz der zweiten als der Grund anerkannt werden muß, um dessentwillen allein die der ersten als Bedingung gesetzt ist. Hier sagt er nun: „Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifende. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, eben so sehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ Schelling's ganze rationale Philosophie, die nunmehr in seinem Nachlaß vorliegt, ist nichts als eine mit Hülfe von Platonischen und Aristotelischen Wendungen unternommene Ausführung dieser herrlichen Worte. Daß Hegel am Ende seines gesammten Systems das Bedürfniß einer Reintegration aller seiner Momente in einer speculativen Philosophie gehabt hat, scheint uns auch in den bekannten Worten aus der Aristotelischen Metaphysik zu liegen, mit denen

er die zweite Ausgabe seiner Encyklopädie beschlossen hat. Diese Stelle vertritt hier als ein philosophisches Symbol eine nicht ausgeführte Wissenschaft. Wie diese Ausführung sich ungefähr gestaltet hätte, kann man aus den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes entnehmen, die ihrer Unvollständigkeit ungeachtet nicht genug zu empfehlen sind, wo es sich um Hegel's Theologie handelt.

Unterschied der speculativen Logik von der formalen.

Seit der Hegel'schen Logik ist es herkömmlich geworden, die speculative von der formalen zu unterscheiden. Ein Unterschied zwischen beiden ist auch vorhanden. Die formale Logik betrachtet die logischen Bestimmungen als Formen des subjectiven Denkens, mittelst welcher dasselbe einen ihm von Außen gegebenen, insofern empirischen Inhalt, ordnet. Die Formen sind also dem Inhalt selber äußerlich und werden nur von dem denkenden Subjecte zu ihm in ein Verhältniß gesetzt. Sie gehören für sich dem Verstande des Subjectes an, das ihrer sich als eines Instrumentes bedient, sich die Mannigfaltigkeit eines anderweit gebotenen Stoffes zu unterwerfen und in eine gewisse Einheit und einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Das Subject bildet Begriffe, fällt Urtheile, macht Schlüsse, aber die in diesen Bestimmungen gesetzten Verhältnisse sollen nicht zugleich Bestimmungen desjenigen Daseins ausmachen, welches gedacht wird. Die logischen Bestimmungen sind hier also einerseits, in Ansehung ihres Ursprungs, nur Producte unserer subjectiven Intelligenz, anderseits, in Ansehung des Inhaltes, der von uns unter sie subsumirt wird, sind sie für sich leer und werden auf die Gegenstände unserer Erfahrung nur von Außen her angewendet.

Die sogenannte speculative Logik behauptet dagegen, daß die logischen Bestimmungen, obwohl wir es sind, welche sie denken, nicht blos durch uns für unsere Intelligenz hervorgebracht werden, sondern daß sie, als Kategorien des Denkens, an sich zugleich selbstständig sind und in einem eigenthümlichen durch sie selber sich erzeugenden Zusammenhang stehen. Sie behauptet folglich eine den logischen Formen immanente Selbstbestimmung, durch

welche ſie unter ſich ein Ganzes, ein Syſtem bilden. Nicht wir allein alſo ſind, welche durch unſer Denken der Qualität zur Quantität, der Einheit zum Unterſchiede, dem Grunde zur Folge, dem Weſen zur Erſcheinung, der Urſache zur Wirkung, dem Zweck zum Mittel, dem Allgemeinen zum Beſondern, dem Princip zur Methode ein Verhältniß geben, ſondern der Begriff der Qualität ſelber iſt es, welcher durch ſeine eigene Nothwendigkeit ſich zu dem der Quantität, der Begriff der Einheit iſt es, der ſich ſelbſt zu dem des Unterſchiedes u. ſ. w. fortbeſtimmt. Dieſe Selbſtſtändigkeit der Kategorien iſt es, die uns zwingt, uns ihnen als einem Letzten, über das wir keine Gewalt haben, zu unterwerfen. Gegen die Nothwendigkeit, die im Denken liegt, vermögen wir nichts. Sie mag uns angenehm oder unangenehm ſein, ſo müſſen wir ſie als eine durch ſich ſelbſt abſolute anerkennen, die von unſerer Willkür unabhängig iſt. Denke ich z. B. den Begriff des Grundes, ſo muß ich auch den Begriff der Folge denken. Der Begriff des Grundes ſelbſt zwingt mich dazu, denn in ihm liegt ſchon dieſer andere Begriff der Folge. Denke ich den Begriff des Allgemeinen, ſo muß ich auch den des Beſondern denken, denn das Allgemeine iſt Allgemeines nur, weil es ſich von ſich ſelbſt als Beſonderes unterſcheidet u. ſ. w.

Die ſpeculative Logik ſucht daher den Begriff der Vernunft in der Totalität ſeiner immanenten Beſtimmungen zu entwickeln. Dieſe, als ſolche, ſind Gedanken, die, als gedachte, von uns gedacht werden, aber ſie ſind auch Beſtimmungen des Seins ſelber, die wir nicht blos zu demſelben äußerlich hinzubringen, die vielmehr dem Sein als deſſen ideelle Form inhärirn. Die formale Logik ſetzt das Sein dem Denken entgegen, allein das Sein iſt an ſich ſelbſt zugleich logiſch. Qualität, Quantität, Modalität; Weſen, Erſcheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel, Realiſation; Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit, ſind nicht blos in unſerm Bewußtſein als ſubjective Formen vorhanden, ſondern haben im Sein der Natur und des Geiſtes objective Exiſtenz. Den concreten Qualitäten, gelb, ſüß, hart, traurig, lächerlich u. ſ. w., gegenüber iſt der Begriff der Qualität ein Abſtractum, eine logiſche Allgemeinheit, aber in der Realität des Qualitativen iſt dieſelbe als Moment eines Daſeins geſetzt. Die

concreten Qualitäten entſtehen nicht durch das Abſtractum Qualität, aber das Sein kann ſich nicht als Daſein von ſich ſelber unterſcheiden, ohne nicht ſich auch qualitativ zu beſtimmen. Die ſpeculative Logik behauptet daher mit Recht, daß die logiſchen Formen zugleich Formen der Realität ſind. Wenn wir einem Subject ein Prädicat beilegen, ohne daß das Subject ſich ſelbſt zu ihm beſtimmt, ſo hat das Urtheil keine objective Gültigkeit. Es iſt zwar ein Urtheil, allein nur in unſerm Kopfe. Ein wahrhaftes Urtheil würde es nur ſein, ſofern das Prädicat auch in dem Subject, unabhängig von uns, vorhanden wäre.

Dieſe beiden Puncte, die Immanenz des Zuſammenhanges in den Kategorien und die Immanenz der Kategorien im Sein, machen den Unterſchied der ſpeculativen Logik von der formalen aus. Allein dieſer Unterſchied muß nicht ſo genommen werden, als ob die ſpeculative Logik die Formen der formalen nicht in ſich ſchlöſſe. Dies iſt ein ſonderbarer Irrthum, und um ſo ſonderbarer, als die ſpeculative Logik keineswegs leugnet, daß die logiſche Idee im Verhältniß zur Natur und zum Geiſt die Bedeutung der abſoluten Form habe. Im Gegentheil ſind alle Formen der formalen Logik in der ſpeculativen Logik enthalten, jedoch nicht als bloße todte Regeln, als äußerliche Vorſchriften, als Artefacte unſeres Bewußtſeins, als Kunſtmittel des Denkens, ſondern als Momente der zu ihren Geſetzen ſich ſelbſt beſtimmenden Vernunft des Denkens. Hegel hat deshalb ganz richtig geſagt, daß man, um die formale Logik zu erhalten, aus der ſpeculativen nur die Vernunft und das Dialektiſche fortzulaſſen brauche. Dann bleibt der Verſtand und die Zerſtückelung in einzelnen Sätzen über. Man verwandelt den lebendigen Organismus des Syſtems der logiſchen Idee in einen todten Mechanismus und degradirt die Einheit des Denkens mit dem Sein zu einem Formalismus, in welchem das Sein für das Denken ein fremder und zufälliger Inhalt iſt.

Die pſychologiſche Vorausſetzung der Logik.

Die formale Logik wird alſo von der ſpeculativen keineswegs ſchlechthin verworfen, ſondern von den Widerſprüchen be-

freiet, welche dadurch in ihr entſtehen, daß ſie von den Widerſprüchen abſtrahirt, die ſich in der Entwicklung der Kategorien erzeugen. Mit der formalen Logik hängt aber gewöhnlich die pſychologiſche Faſſung der Logik zuſammen, die einer beſondern Betrachtung bedarf, weil ſie der Quell vieler Mißverſtändniſſe der ſpeculativen iſt.

Die Logik iſt, auch als ſpeculative, die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens. Das Denken iſt eine Thätigkeit des Geiſtes, die mit andern Thätigkeiten deſſelben in einem beſtimmten Verhältniß ſteht. Die Logik trifft daher im Begriff des Denkens mit der Pſychologie zuſammen, welche die Darſtellung des ſubjectiven Geiſtes zu ihrem Inhalte hat.

Die Pſychologie hat nachzuweiſen, wie das Denken an ſich ſchon im menſchlichen Fühlen, ſodann für ſich im Bewußtſein des Menſchen, endlich ſowohl in der theoretiſchen Intelligenz als höchſter Stufe des Erkennens wie in der praktiſchen als Vermittelung des Triebs zum Willen exiſtirt. Gibt man dies zu, ſo leuchtet ein, daß dieſe pſychologiſche Geneſis des Denkens die ſubjective Vorausſetzung für den Begriff der Logik iſt. Man ſieht auch unſchwer ein, daß die Pſychologie mit einer vollkommen berechtigten Wendung aus dem Begriff des Denkens als einer Form der theoretiſchen Intelligenz in die beſondern Formen des Denkens ſelbſt übergehen kann, wie z. B. erſt noch jüngſthin von K. Fortlage 1855 im erſten Theil ſeines Syſtems der Pſychologie, 203 ff., geſchehen iſt.

Dies iſt denn auch früherhin unzählige Male geſchehen. Das Bedürfniß akademiſcher Lehrer, zumal ihren Zuhörern den Begriff des Denkens klar zu machen, führt ſie unendlich oft in den Einleitungen der Logik zur pſychologiſchen Analyſe des Denkens. Es wird, als eine Thätigkeit unſeres Geiſtes, für ein Bilden von Vorſtellungen, für ein Zuſammenfaſſen von Vorſtellungen in der Einheit unſeres Bewußtſeins, für ein Abſtrahiren von Allgemeinheiten aus der Vielheit des Gegebenen erklärt. Als eine Auseinanderſetzung mit der Pſychologie iſt eine ſolche Analyſe in didaktiſcher Hinſicht unverwerflich. Bleibt nun aber die Darſtellung bei der pſychologiſchen Form ſtehen, ſo beginnt ein Mißverhältniß zwiſchen der Pſychologie und Logik,

weil consequent dieſe ganz in jene aufgehen und einen nur integrirenden Theil derſelben ausmachen müßte. Die Selbſtſtändigkeit der logiſchen Formen, durch welche ſie für unſer Denken zur Nothwendigkeit werden, wird dann darin aufgehoben, daß ſie nur Functionen unſerer ſubjectiven Intelligenz ſein ſollen, die zum Sein in einem nur relativen Bezug ſtehen. Hier iſt es, wo die anthropologiſche oder pſychologiſche Logik ganz mit der formalen zuſammenfällt. In der neuern Zeit iſt auch der Name inductive Logik ſehr beliebt geworden, um eine ſolche pſychologiſche Faſſung der Logik zu bezeichnen. Eine ſolche Logik, wie z. B. die vielgeprieſene von John Stuart Mill, die von Schiel 1849 in's Deutſche übertragen wurde, handelt vom Experiment, vom Generaliſiren, von den Gründen des Unglaubens, vom Irrthum, vom Beobachten, Beſchreiben, Claſſificiren, von den Bildungen einer philoſophiſchen Sprache u. ſ. w. Es iſt die Lockeſche Richtung, aus welcher bei uns im vorigen Jahrhundert die trefflichen Arbeiten eines v. Creuz, eines Irwing, eines Tetens, hervorgingen, aber nach der undankbaren Art der Deutſchen, die für die Thaten ihrer eigenen Nation kein Gedächtniß, für das hingegen, was andere Nationen thun, immer ein Uebermaaß von Bewunderung in Bereitſchaft haben, längſt vergeſſen worden ſind.

Das Verhältniß der ſpeculativen Logik zur inductiven oder anthropologiſchen oder ſpychologiſchen beſteht daher darin, ihrerſeits die Beſtimmungen des Denkens an und für ſich nach der ihnen ſelbſt innewohnenden Selbſtſtändigkeit abzuhandeln, hingegen die Entwicklung der ſubjectiven Intelligenz vom Fühlen bis zum Denken der Pſychologie zu überlaſſen. Die ſpeculative Logik erkennt durchaus die Nothwendigkeit an, dieſen Proceß der Bildung der Intelligenz zu begreifen, allein ſie ſchließt ihn von ſich aus und macht ihn für ſich zur Vorausſetzung. Die Pſychologie aber, wenn ſie ihre eigene Aufgabe richtig erfaßt und wenn ſie die der Logik richtig verſteht, wird umgekehrt die Darſtellung der logiſchen Formen als ſolcher von ſich ausſchließen und die Logik für ſich in der nämlichen Weiſe zur Vorausſetzung machen, als dies alle Wiſſenſchaften thun.

Die Logik Hegels hat die pſychologiſche Vorausſetzung nie geleugnet. Als Hegel ſeine Phänomenologie des Geiſtes 1807 herausgab, erklärte er dieſen Titel durch den Zuſatz: als die Wiſſenſchaft von der Erfahrung des Bewußtſeins, und ertheilte derſelben zugleich die Beſtimmung, den erſten Theil des Syſtems auszumachen. Als er 1812 die Wiſſenſchaft der Logik herauszugeben anfing, brachte er im Eingange die Phänomenologie ausdrücklich in Erinnerung. In ihr ſei gezeigt worden, wie ſich der Gegenſatz von Subject und Object im Begriff des Geiſtes aufhebe, der, als vernünftiges Selbſtbewußtſein, in den logiſchen Beſtimmungen die reinen Weſenheiten erkenne, welche die einfache Seele der Nothwendigkeit in allem Sein ausmachten. Späterhin konnte es ſcheinen, als habe er die pſychologiſche Bedingung für die Logik fallen gelaſſen. In der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften 1817 gab er eine kurze allgemeine Einleitung und ſtellte die Logik als den erſten Theil des Syſtems hin. Der Begriff des Bewußtſeins kam erſt im dritten Theil deſſelben, in der Wiſſenſchaft des Geiſtes, als ein Moment in der Entwicklung des ſubjectiven Geiſtes vor.

Von dieſem Augenblick an begann die Mäkelei an Hegels Logik und Phänomenologie. Welche der beiden Wiſſenſchaften ſolle denn nun der wirkliche erſte Theil des Syſtems ſein? Und welcher Sinn könne die von dem abſoluten Denken geforderte Vorausſetzungsloſigkeit haben, wenn die Phänomenologie als die Vorausſetzung der Logik gelten ſolle? Aber auch mit dieſer Vorausſetzung an ſich ſehe es übel aus, denn die Logik, welche ſich auf die Phänomenologie von 1807 berufe, habe in dieſer ein ganz anderes Werk vor ſich, als diejenige Phänomenologie ſei, welche man in den dürftigen Paragraphen der Encyklopädie finde. Welche der beiden Darſtellungen der Phänomenologie ſei alſo die rechte?

Mit einiger Beſinnung ließen ſich alle dieſe Fragen beantworten, ohne Hegel einer Inconſequenz ſeines Grundgedankens zu zeihen. Fragt man nach dem Verhältniß, in welchem das einzelne Selbſtbewußtſein zur Aufgabe der Wiſſenſchaft ſtehen muß, ſie als eine ſyſtematiſche Totalität begreifen zu können, ſo macht die Phänomenologie den erſten Theil des Ganzen aus, weil ſie

die Geſchichte des Bewußtſeins, die Aufklärung deſſelben über ſeine eigene Natur enthält. Sie orientirt das erkennende Subject darüber, wie es zur Ueberwindung des Gegenſatzes der Objectivität gelangt. Fragt man aber nach dem Anfang, welchen der Begriff der Wiſſenſchaft an und für ſich hat, ſo macht die Logik ſelber den erſten Theil des Syſtems aus, denn die logiſche Idee iſt, der Natur und dem Geiſt gegenüber, die abſolute, allein zugleich abſtracte, ſchlechthin ideelle Form derſelben, der Begriff der Vernunft an ſich. Die Phänomenologie bezieht ſich alſo auf den ſubjectiven, die Logik auf den objectiven Anfang der Philoſophie. Wenn dieſer letztere ein vorausſetzungsloſer ſein ſoll, ſo heißt dies nicht, daß nicht das Denken wenigſtens exiſtiren müſſe, ſondern es heißt, daß das Denken ſich von jeder Beſtimmung befreie, die es nicht durch ſich ſelbſt zu begründen vermöge. Das Denken ſolle für die ſpeculative Wiſſenſchaft nichts vorausſetzen, bedeutet alſo nicht die Unfruchtbarkeit eines abſoluten Vacuums; es bedeutet nur, daß das Denken ſich nichts, als ſich ſelber, vorausſetzen ſoll. Die Phänomenologie aber iſt die Wiſſenſchaft, welche in der eignen Dialektik des Bewußtſeins die Entwicklung aufzeigt, die es bis zu dem gegenſatzloſen Elemente der Vernünftigkeit an und für ſich fortbildet. Sie iſt alſo die poſitive Antwort auf die Frage, was man in der Wiſſenſchaft unter der Anhypothetik zu denken habe. Die Nothwendigkeit eines ſolchen Standpunctes hat Platon mit dem zuletzt erwähnten Ausdruck ebenſo ausdrücklich bezeichnet, als Ariſtoteles mit ſeiner Forderung, ſich bis zu dem Einfachen als dem Erſten in der Wiſſenſchaft zu erheben. Wie aber verhält es ſich mit der doppelten Darſtellung der Phänomenologie? In dieſer herrſcht allerdings ein außerordentlicher Unterſchied. In dem erſten, ausführlichen Werk dieſes Namens hat Hegel nicht blos die Hauptmomente im Begriff des Bewußtſeins überhaupt, ſondern er hat auch den geſammten Inhalt abgehandelt, den das Bewußtſein als Gegenſtand in ſich aufzunehmen vermag. Er hat die Natur und den Geiſt in allen concreten Geſtalter als Object des erkennenden Subjects erſcheinen laſſen. Durch dieſe Specification des Bewußtſeins iſt er zu einer großen Fülle des Inhalts gekommen, in welcher das Bewußtſein ſelber ein Gegenſtand ſeines Erkennens auch in Anſehung der concreten

Beziehungen wird, in die es tritt. Diese Selbsterkenntniß macht durch ihre geistvolle, mit dramatischer Lebendigkeit ausgeführte Selbstkritik des Bewußtseins den unendlichen Reiz dieser Phänomenologie aus. Man wird in die innerste Zeugestätte des Erkennens versetzt. Man belauscht als streng richtender, unparteiischer Zuschauer die geheimsten Umwandlungen des Bewußtseins. In dieser Hinsicht ist dies Werk Hegels ein beispielloses und verdient unbedingt den größten Thaten des menschlichen Geistes zugezählt zu werden. An künstlerischer Vollendung steht es zugleich nicht weniger hoch und der Zukunft der Wissenschaft ist es aufbehalten, die ganze Tragweite dieses wahrhaft incommensurablen Products Deutschen Tiefsinns durch die Wirkungen, die epochenweis von ihm ausgehen werden, zu enthüllen; Wirkungen, die nicht blos im Kreise der zünftigen Wissenschaft, vielmehr auch im ethischen und religiösen Leben der Menschheit sich als die letztmögliche Selbstverständigung über unser räthselvolles Dasein kundgeben werden.

Dieser ganze Reichthum der interessantesten und gewichtschwersten Analysen ist in derjenigen Phänomenologie verschwunden, welche sich in der Lehre vom subjectiven Geiste findet. Sie enthält die Momente des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernünftigkeit, folglich nur das erste Drittel der ursprünglichen Phänomenologie und ist in diesem Umfang von Gabler in seiner philosophischen Propädeutik als Kritik des Bewußtseins, die den ersten Theil eines Systems der theoretischen Philosophie ausmachen sollte, 1827 bearbeitet. Auch ist darin die Reflexion verschwunden, mit welcher das Bewußtsein während der Aenderung seiner Gestalten sich auf sich selbst bezieht und den Unterschied dessen, was es an sich ist, von dem Begriff, den es sich von seinem Ansichsein oder Wesen für sich macht, auseinanderhält. Hegel hat dies Differential, in welchem die dramatische Lebendigkeit, die wir vorhin rühmten, beruhet, aus der einfachen Exposition fortgelassen, so wie auch der übrige Inhalt in der Encyklopädie nach seiner einfachen Systematik ohne die Verwicklung des Bewußtseins in seinem Proceß vorkommt. Allein eben diese Nothwendgkeit, im positiven System die Natur und den Geist an und für sich darzustellen, ist der sachliche Grund, der

ihn zur Ausscheidung dieses Inhaltes aus der Phänomenologie bewegen mußte. Die Bedeutung derselben für die propädeutische Stellung zum System ist jedoch dadurch nicht im Geringsten geändert worden. Daß der objective Anfang des Systems in der Logik für den, welcher sich diesen abstracten Regionen anvertrauen will, schwierig sei, verkannte Hegel so wenig, daß er aus solcher Rücksicht 1827 der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie eine ausführliche Abhandlung voranschickte, der er den Titel gab: über die Stellung des Gedankens zur Objectivität. Er verzeichnete darin, indem er die ältere Metaphysik, den Empirismus, den Kriticismus und das unmittelbare Wissen schilderte, eigentlich die Hauptwendepuncte der Geschichte der Philosophie bis auf sein System. Daß in der Bearbeitung, welche die Logik innerhalb ihrer encyklopädischen Abkürzung durch L. v. Henning in den sämmtlichen Werken erfahren, Alles geschehen sei, was für die Zugänglichkeit gefordert werden könne, ohne der Trivialisirung Zugeständnisse zu machen, wurde schon erwähnt. Die Ansicht, in der Darstellung der Wissenschaft überhaupt das Verfahren der ursprünglichen Phänomenologie beizubehalten, also die Entwicklung der Begriffe auch in die Metamorphosen des in ihnen sich selbst erkennenden Bewußtseins zu reflectiren, wurde besonders von Chalybäus verfochten.

Anschauen, Vorstellen, Denken.

Ein Hauptpunct für die psychologische Voraussetzung der Logik ist aber, außer dem Begriff des Bewußtsein, der Begriff der verschiedenen Formen, in denen der Geist als theoretische Intelligenz sich entwickelt. Bei dem Bewußtsein kommt es auf den Unterschied von Subject und Object an. Ich unterscheide mich von mir als Ich. Das Ich wird sich im Ich selbst Gegenstand. Als Inhalt ist es zugleich sich selbst die Form. Hiedurch allein wird es ihm möglich, Anderes, als sich, für sich als Gegenstand zu setzen. Da es aber an sich denkend ist, so vermag es in dem Objectiven, in welchem die Kategorien als seiende existiren, sich selbst wiederzuerkennen. Ich ist schon ein reiner Begriff, dem gar keine sinnliche Prädicate inhäriren, und der auch, als Ich, nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Das Ich ist daher mit

den allgemeinen Gedankenbestimmungen an sich homogen und schließt sich durch sie mit der ihm gegenständlichen Welt zur Einheit zusammen. Die Selbstgewißheit des Subjects, daß Alles, von dem es als seinem Object sich unterscheidet, der Nothwendigkeit der nämlichen logischen Gesetze, wie es selber, unterworfen ist, macht seine Vernünftigkeit aus. Diese Nothwendigkeit gilt ihm sowohl theoretisch als praktisch. Nicht allein in der Natur, die sich ihm darbietet, setzt es die Existenz der Vernunft voraus, sondern auch in der sittlichen Welt, die der Mensch hervorbringt, macht das Subject, so lange es vernünftig ist, das Walten der logischen Gesetzmäßigkeit zum Postulat. Begegnet ihm in der Erfahrung etwas, das als Ausnahme von dem κοῖνος λόγος sich zu gebehrden scheint, so nimmt es solche Umfaßlichkeit nur als eine relative. Es erwartet, über kurz oder lang dennoch den Zusammenhang zu entdecken, der die zunächst bizarren Erscheinung doch als eine begreifliche aufklärt. Die Memnonssäule war Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand staunender Verehrung. Fürsten und Fürstinnen machten die Reise zu ihr, vernahmen, wenn der Strahl der Morgensonne das Granitbild des Gottes anschien, den seltsamen Ton und gruben zum Andenken ihrer Wallfahrt und zum Zeugniß ihrer Bewunderung ihre Namen in den Felsen, wo wir sie noch heute lesen. Aber wir haben die Statue mit profaner Wißbegierde durchforscht, wir haben die sehr prosaische Ursache des Tons erkannt, der einst als die Stimme eines Gottes mit schweigender Andacht gehört wurde und sind sehr zufrieden, keine Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur für die Aegyptische Priesterwelt zugeben zu müssen.

Für den Standpunct des Bewußtseins kommt es also darauf an, den Dualismus von Subject und Object aufzuheben. Der Begriff ihrer Einheit ist schon die Bedingung für das theoretische und praktische Verhalten des Geistes. Der Geist ist nicht nur an sich vernünftig, sondern er ist auch frei. Die Freiheit hat allerdings an der Vernunft ihr Maaß, allein sie ist die Möglichkeit, sich in Verhältniß zu ihm affirmativ oder negativ, und zwar mit Bewußtsein, zu setzen. Wir erinnern daher einen leichtsinnigen Menschen, der es in seinem Betragen nicht an Widersprüchen gegen die Nothwendigkeit der Freiheit fehlen läßt, daran,

ob er denn nicht vernünftig ſein wolle? Wir motiviren den Tadel z. B. eines Kriegs, den ein Volk unternimmt, durch den Nachweis ſeiner Unvernunft u. ſ. w. Der Geiſt bringt theoretiſch eine Stufenfolge von Formen hervor, in denen er ſeinem Erkennen einen Ausdruck gibt, der ihm ſelber angehört. Dieſe Formen haben ein Verhältniß zu den Stufen, welche das Bewußtſein durchläuft, ſind aber deswegen mit ihnen nicht unmittelbar identiſch. Das Ueberſehen oder Nichtanerkennen dieſes Unterſchiedes hat in den letzten Decennien zu vielem Streit, zu vieler Verwirrung geführt und die Meiſten haben den Unterſchied zwiſchen Bewußtſein und zwiſchen theoretiſcher Intelligenz ganz fallen gelaſſen. Sie ſind wieder zu der pſychologiſchen Trias von Fühlen, Erkennen und Begehren als den fundamentalen Vermögen der Seele zurückgekehrt und haben, daß ein Kant und Fichte, ein Schelling und Hegel, ein Herbart und Baader exiſtirt hat, vergeſſen. Der Unterſchied des phänomenologiſchen Elementes von dem pneumatologiſchen iſt aber vorhanden. Phänomenologiſch handelt es ſich um den Gegenſatz von Subject und Object, pneumatologiſch um die Form, welche der Geiſt ſeinem Erkennen als ſeinem eigenen Inhalt gibt. Dieſer Hintergrund erklärt erſt den Proceß des Bewußtſeins. Hegel hat ſich große Mühe gegeben, den Unterſchied beider Sphären in ihrem Zuſammenhang auseinanderzuſetzen. Die Erläuterungen, welche Dr. Boumann 1845 zum dritten Theil der Encyklopädie aus Hegels Papieren hat drucken laſſen, ſind in dieſer Hinſicht von eben ſo unſchätzbarem Werth, als diejenigen, welche ſich in der Apologie ſeiner Philoſophie in ſeinen vermiſchten Schriften finden. Allein ſie ſind nicht beachtet, weil man, wie es ſcheint, annimmt, daß Hegel in der Pſychologie überhaupt von keiner ſonderlichen Bedeutung ſei.

Indem wir auf Hegels eigene Ausführungen und auf diejenigen verweiſen, die wir hierüber theils in unſerer Pſychologie (zweite Auflage 1843), theils in unſerer Schrift über die Modificationen der Logik 1846 gegeben haben, wollen wir nun einen Augenblick bei einem Punct verweilen, der in den meiſten Logiken eine große Rolle ſpielt. Dies iſt der Begriff des Merkmals. Es wird behauptet, daß wir die Gegenſtände nach den

Merkmalen unterſcheiden, die ſich unſerm Bewußtſein an ihnen darbietet. Das Aufmerken auf die Eigenſchaften der Dinge ſei daher die Bedingung für das richtige Erkennen derſelben. Die Vereinigung der zu einem Dinge gehörenden Merkmale ſei der Begriff derſelben, der auch Vorſtellung genannt wird. Unterwerfen wir dieſe Behauptungen einer kurzen Analyſe, ſo tritt zunächſt der Begriff des Bewußtſeins darin hervor. Dies wird als eine Thatſache angenommen. Wir haben Bewußtſein. Dies gilt als etwas ſich von ſelbſt Verſtehendes. Eben ſo wird angenommen, daß Dinge exiſtiren, die ſich dem Bewußtſein darſtellen, welches ſeinerſeits ſie durch den Eindruck wahrnehmen ſoll, den ſie auf das Gefühl machen. Dieſe Behauptungen ſind keine Ableitungen. Hegel hat ſtatt dieſes groben Dogmatismus die Selbſtentwickelung des Bewußtſeins gegeben, wie es als ſinnliche Gewißheit, als Wahrnehmen und Verſtand das Object zuerſt in ſeiner empiriſchen Vereinzelung ergreift, es ſodann nach den weſentlichen, ſich gleich bleibenden Beſtimmungen zu unterſcheiden ſucht, endlich die Einzelheit des Objects in die Allgemeinheit aufhebt, welche ſein Geſetz ausmacht und gegen welches ſeine Exiſtenz nur als ein einzelner Fall erſcheint. Nun hat er aber einen weitern Schritt gethan. Er hat den Begriff des Aufmerkens von dem des Wahrnehmens unterſchieden. Den erſtern behandelt er erſt nach dem letztern und ſcheint damit eine unnütze Wiederholung zu machen. Allein bei näherem Betracht erkennt man den Unterſchied. Als Wahrnehmen geht das Subject darauf aus, den Gegenſtand ſo zu erfaſſen, wie er ſich ihm durch die Vermittelung der ſinnlichen Gewißheit als Erſcheinung darſtellt. Es will ihn ſeiner Wahrheit nach nehmen. Als Aufmerken geht der Geiſt auf ſich ſelbſt als Inhalt ein, den er von anderm Inhalt zu unterſcheiden bemüht iſt. In dem Inhalt iſt auch das Objective geſetzt, in der Richtung auf ihn das Subjective. Allein wo und wie finde ich den Inhalt? Ich finde ihn in mir ſelbſt als mich ſelbſt. Wäre ich nun nicht ein Ich, ſo könnte ich mich nicht von mir unterſcheiden. Der Begriff des Bewußtſeins iſt folglich für die Geneſis der Aufmerkſamkeit ſchon Bedingung. Das, was phänomenologiſch meinem Selbſt als Gegenſtand erſcheint, exiſtirt an ſich in mir als einer meiner Zuſtände.

Mein Auge, mein Ohr, mein Gemüth u. ſ. f. iſt ſo oder ſo beſtimmt. Dieſe Beſtimmtheit iſt es, die ich gelbe Farbe, oder Flötenton, oder Recht u. ſ. f. nenne. Um ſie in ihrem Unterſchied von andern Zuſtänden, die gleichzeitig in mir exiſtiren oder die vorangehen oder nachfolgen, zu faſſen, muß ich mich auf ſie in einer continuirlichen Abſtraction von den andern Beſtimmtheiten hinrichten. Das Wahrnehmen wird alſo ein Moment dieſes Actes. Wenn aber das Wahrnehmen den Gegenſtand als einen an ſich für mich ſeienden ſetzt, ſo enthüllt ſich im Aufmerken, daß ich ſelber in einer meiner Affectionen der Inhalt bin, der mir außer mir zu ſein ſcheint. Das Aufmerken (animadvertere) ſchließt das Wahrnehmen (percipere) in ſich, um den Inhalt als Anſchauung d. h. als einen innern Gegenſtand, als ein intelligibles Object, zu ſetzen. Es befreiet den Inhalt von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit, indem es ihn in die eigene Innerlichkeit des Subjectes verſetzt. Für den phänomenologiſchen Proceß handelt es ſich um das Verhältniß zwiſchen dem einfachen Ich und dem an ſich nach vielen Seiten hin beſtimmbaren Gegenſtande. Für den pneumatologiſchen Proceß handelt es ſich um die Form, welche der Gegenſtand als Inhalt des Erkennens im Geiſte ſelber empfängt und welche als Anſchauen (intueri) ein Befreien der Intelligenz von dem Beſtimmtwerden durch den Zuſtand des Gefühls und die Affection des Objects iſt. Phänomenologiſch hänge ich von dem Gegenſtande ab, der ſich mir darſtellt; pneumatologiſch beſtimme ich mich ſelbſt, damit ein Inhalt für mich zu einem ideellen Gegenſtand werde. Ohne ſinnliche Gewißheit, ohne Wahrnehmung, ohne Beobachtung, wird das Aufmerken keine Anſchauung erzeugen können; das Aufmerken aber iſt nicht blos ein Setzen des Objectiven als der Gegenſeite zum Subject, ſondern es iſt zugleich ein Aufheben des Objectiven und Verwandeln deſſelben in die Selbſtbeſtimmung des Geiſtes, in ein Accidens ſeiner Freiheit. Vergegenwärtigen wir uns z. B. einen Telegraphiſten an ſeinem Büreau. Er iſt an ſich vollkommen frei. Da ertönt die Klingel und ruft ihn zur Aufmerkſamkeit. Zu dieſer muß er ſich ſelbſt beſtimmen. Ohne ſeinen Willen iſt ſie unmöglich. Er will aber und ſteht nun erwartend vor der Scheibe, nach-

dem er, daß er zum Wahrnehmen bereit sei, durch sein Gegenklingeln angezeigt hat. Nun beginnt der Pfeil auf der Tafel sein zitterndes Spiel. Für das Auge nicht blos, auch für das Bewußtsein des Telegraphisten darf in diesem Augenblick nichts Anders existiren. Unverwandt folgt er den Bewegungen des Zeigers und markirt sie sofort auf dem Papier, um sie aus der Vereinzelung des abstracten Buchstabens als ein Ganzes in Worte übertragen zu können. Das Markiren der Zeichen, so schnell es geschieht, ist nur kraft der Aufmerksamkeit möglich, denn, wenn der Telegraphist nicht sich selbst von Innen aus dazu bestimmte, die Zeichen aufzuschreiben, so würden sie nicht auf dem Papier erscheinen; er würde sie aber nicht aufschreiben können, wenn er nicht zuvor sie aus der sinnlichen Aeußerlichkeit ihres unmittelbaren Daseins in die freie Innerlichkeit seines Geistes aufgenommen hätte; ein Act, der noch schneller, als das blitzähnliche Umhergleiten des Zeigers, sich vollziehen muß. Nur durch die Aufmerksamkeit ist es daher auch möglich, daß schon während des mechanischen Schreibens die Bedeutung der Zeichen sich in Worte übersetzen kann. So sehr wir daher heut zu Tage an solche Verrichtungen gewöhnt sind, so sehen wir doch, daß sie eine Fülle von sehr verschiedenen geistigen Actionen in sich schließen.

Für den Begriff des Bewußtseins gilt es, das Ich mit dem Nichtich auszugleichen. Nicht-Ich ist dem Ich zunächst alles Andere überhaupt; das Ich wird sich aber auch selbst zum Andern, indem es sich von sich selber unterscheidet; dieser Unterschied ist ein ideeller, sofern das setzende und das gesetzte Ich dasselbe Ich sind; er wird aber zum reellen, sofern einem Ich ein von ihm ursprünglich unterschiedenes Ich in der Gestalt eines andern Menschen entgegentritt; eine Entgegensetzung, die zwischen ihnen zu einem Kampf um ihre Anerkennung führt. Das Resultat dieses Kampfs ist die Gewißheit der Kämpfenden, einander wesentlich, nämlich als Ich, gleich zu sein. Das Ich aber ist dem Ich nicht nur in dieser formellen Einheit gleich, sondern auch darin, sich als denkend zu wissen, vernünftig zu sein. Wenn ich in dem Andern dieselbe Vernunft, als in mir, erkenne, so stehe ich mit ihm nicht allein auf dem Boden einer abstracten

Gleichheit, welche nur dieſe Gleichheit zum Inhalt hat, ſondern ich weiß mich mit ihm der gleichen logiſchen Nothwendigkeit theoretiſch und praktiſch unterworfen. Das Selbſtbewußtſein, welches ſich als vernünftiges begriffen hat, kann einem andern die Freiheit nur verweigern, ſofern es daſſelbe für der Vernunft ermangelnd erklärt, wie z. B. der Papſt die Amerikaniſchen Indianer für eine gente irrazionale erklärte d. h. ihnen das, was ſie zu Menſchen macht, die Vernunft, abſprach.

Die Entwickelung der theoretiſchen Intelligenz hat dagegen ihren Mittelpunct in der Erzeugung der Sprache als der dem Geiſt ſelbſt angehörigen Form, die er nicht als gegeben vorfindet, ſondern als Darſtellung ſeines Erkennens ſelbſt erſchafft. Im Verſtande des Bewußtſeins, in der Anerkennung des Selbſtbewußtſeins, in der Einheit der Vernunft, wird die Sprache unſtreitig auch zu einem Mittel, durch welches die Gewißheit der Geſetze der Erfahrung, der Gemeinſchaft der Anerkennung, der Einheit des Subjectiven mit dem Objectiven, ſich ausdrückt, allein die Geneſis der Sprache ſelber liegt nicht auf dieſem Wege. Sie fällt in den Geiſt, der die Anſchauung in ſich zur Vorſtellung verarbeitet und die Vorſtellung durch die Vermittelung der Sprache zum Gedanken erhebt.

Im gemeinen Leben miſchen wir die Worte Bewußtſein, Anſchauung, Vorſtellung und Gedanke unkritiſch durch einander. Es würde pedantiſch ſein, für den gewöhnlichen Verkehr eine genauere Sonderung derſelben zu fordern. Dennoch können wir bemerken, daß man ſelbſt in der Alltäglichkeit, die ſich gehen läßt, die Bequemlichkeit nicht ſo weit treibt, gewiſſe Grenzenlinien zwiſchen dieſen Wörtern ganz zu vermiſchen. Wir werden z. B. wohl ſagen, daß wir von einer Pyramide eine Anſchauung haben, wenn wir damit ſchon die Vorſtellung ausdrücken wollen, die wir uns von einem ſo geſtalteten Körper machen. Wenn wir aber vor einer von Steinen erbauten Pyramide ſtehen, werden wir nicht ſagen, daß ſie uns als eine Vorſtellung oder gar als ein Gedanke ſich darſtelle, ſondern wir werden ſagen, daß ſie ſich uns zur Anſchauung darbiete. Von dem Gedanken oder Begriff der Pyramide werden wir aber nur reden, wenn wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derjenigen Verhältniſſe er-

kennen, durch welche ein pyramidaler Körper ſich von andern unterſcheidet z. B. daß die Seitenflächen eines ſolchen Dreiecke ſind, daß ſich dieſelben alle in Einem Punct über der Baſis vereinigen, daß zwiſchen der Baſis und der Höhe eine beſtimmte Proportion ſtattfindet u. ſ. w.

Anſchauen, Vorſtellen, Denken ſind Formen der Intelligenz, die in einander übergehen, indem ſie ſich aus einander erzeugen. An und für ſich iſt es das Denken, welches ſich als Anſchauen und als Vorſtellen hervorbringt, bevor es ſich in einer ſeinem Inhalt adäquaten Form erreicht. Weil wir nun die Benennungen a potiori machen, ſo ſagen wir auch, daß der Menſch durch das Denken vom Thier ſich unterſcheide, denn das Denken iſt nicht nur die höchſte Form des Erkennens, ſondern das Denken vermittelt auch den Willen. Wirklicher Wille exiſtirt erſt, wo die Berechtigung der praktiſchen Selbſtbeſtimmung gewußt wird. Das Thier wird von ſeinem Triebe beſtimmt, kann ſich aber nicht denkend zu der Nothwendigkeit deſſelben verhalten und ihn daher nicht wollen.

Als Anſchauen geht das Denken von dem unmittelbar gegebenen Inhalt aus. Die Unmittelbarkeit bezieht ſich hier nur auf das Denken, denn der Inhalt, den es findet, wird irgend welche Vermittelung in uns durchlaufen ſein, ſei es mechaniſch oder chemiſch, organiſch oder intellectuell. Dieſe Unmittelbarkeit bezeichnen wir auch als das ſinnliche Moment im Anſchauen. In der Anſchauung ſelbſt ſtreifen wir jedoch die empiriſche Abhängigkeit vom Gegebenen ab, indem wir daſſelbe kraft der Aufmerkſamkeit zu einem ideellen Object umwandeln.

Als ein ſolches wird es zu einem Bilde des Inhalts, das in unſerm Geiſt als eine freie, bewegliche Einheit exiſtirt, die wir, wenn wir es wollen, uns in uns vergegenwärtigen können. Wenn wir es wollen, d. h. ſofern wir im wahren Bewußtſein uns es denkend vorhalten, denn im Schlaf beherrſchen wir die Bilder nicht und ſie drängen ſich dannn tumultuariſch als Traumgeſichte durcheinander. Das Bild der Anſchauung nennen wir Vorſtellung (repraesentatio). Die Vorſtellung hat, der urſprünglichen Anſchauung gegenüber, ſchon eine formale Allgemeinheit, unter welche ſofort eine mit ihr zuſammenhängende Anſchauung

ſubſumirt werden kann. Habe ich z. B. die Anſchauung einer Pyramide gehabt, ſo kann dieſelbe in mir zur Vorſtellung der Pyramide werden und unter dieſe Vorſtellung kann ich dann jede Pyramide, die ſich mir empiriſch zur Anſchauung darbietet, als eine Pyramide ſubſumiren. Die Anzahl der Seiten, die Größe der Baſis und Höhe u. ſ. w., machen die Unterſchiede der einzelnen Pyramiden aus, aber in dem, wodurch ſie Pyramiden ſind, müſſen ſie miteinander übereinſtimmen und dies Allgemeine muß in dem Bilde enthalten ſein.

Das von den Zufälligkeiten, welche die Geneſis der Anſchauung umſpielen, gereinigte Bild iſt eine für ſich ſelbſtſtändige Totalität, die aber, nach den verſchiedenen Seiten ihres Inhalts, der Verbindung mit andern Bildern fähig iſt. So entſteht die Phantaſie. Sie iſt das freie Verknüpfen der Vorſtellungen, die wir aus den Anſchauungen gewonnen haben. Das Reproduciren von Vorſtellungen nennen wir nun ſchon auch Denken, noch mehr aber das willkürliche Aendern und Verbinden von Vorſtellungen. Wir fragen z. B., ob ſich Jemand wohl denken könne, daß ein Haus zwölf Fenſter haben werde? Dies ſogenannte Denken iſt offenbar nur ein Vorſtellen. In der formalen Logik wird kein Anſtand genommen, jede Vorſtellung, auch die fictive, als einen Begriff zu behandeln, der Subject oder Prädicat werden könne. Die Chimäre war die Vorſtellung eines Fabelthiers, in deſſen Leib ſich Löwe und Ziege verſchmolzen. Formaler Weiſe kann die Chimäre Subject eines Urtheils ſein z. B., wenn ich ſage: die Chimäre war ein Fabelthier. Eben ſowohl kann das Prädicat: chimäriſch geſetzt werden, ſofern es mit unmöglich gleich bedeutend gebraucht wird, z. B. das Goldmachen iſt ein chimäriſches Problem.

Durch die Einheit und Selbſtſtändigkeit der Vorſtellung iſt es vollkommen möglich, daß ſie als ein logiſches Element behandelt werde, allein daraus folgt nicht, daß ſie mit dem Begriff des Gedankens oder noch weiterhin des zum Begriff entwickelten Gedankens im engern Sinn identiſch ſei. Der Gedanke unterſcheidet ſich von der Vorſtellung dadurch, daß er nicht blos, wie ſie, Allgemeinheit, ſondern zugleich Nothwendigkeit beſitzt. Durch die Einheit dieſer beiden Beſtimmungen entſteht der ab-

ſtracte Charakter deſſelben, der die Bildlichkeit des Vorſtellens ganz von ſich abſtreift und demjenigen, der ſich noch nicht in ſolchen unſinnlichen Abſtractionen geübt hat, Schwierigkeiten zu machen pflegt. Wenn ich z. B. die Vorſtellung des Dreiecks habe, ſo werde ich mir das unbeſtimmte Bild einer Figur machen, die von drei Seiten umſchloſſen iſt und drei Winkel hat. Wenn ich aber den Gedanken des Dreiecks habe, ſo werde ich nicht nur dieſe Beſtimmungen überhaupt denken, ſondern auch, daß die Abſchließung eines Raums durch gerade Linien mindeſtens drei erfordert und daß die Winkel im Dreieck zuſammen zweien rechten gleich ſind. Hiermit tritt die Nothwendigkeit ein. Das Dreieck mag nun in dem Verhältniß ſeiner Seiten, in der Qualität ſeiner Winkel verſchieden ſein, ſo wird innerhalb ſolcher Mannigfaltigkeit ſeiner Form doch die Nothwendigkeit ſich gleich bleiben, die ſich nicht mehr anſchauen und nicht mehr vorſtellen läßt, die vielmehr nur noch gedacht werden kann, denn die Summe der drei Winkel, die Gleichheit dieſer Summe in allen irgend wie geſtalteten Dreiecken und die Gleichheit dieſer Summe mit der Summe zweier rechten Winkel kann ich nicht mehr vorſtellen, ſondern nur noch denken. Summe, Allheit, Gleichheit, ſind Allgemeinheiten, die ein nothwendiges Verhältniß ausdrücken. Sollte nun aber der Gedanke des Dreiecks als Begriff geſetzt werden, ſo wäre dazu erforderlich, daß das Dreieck einerſeits im Verhältniß zum Winkel überhaupt als ſeiner Bedingung, anderſeits im Verhältniß zu den übrigen geradlinigten Figuren beſtimmt würde, von denen es die erſte Art ausmacht, indem es die tetragonalen und polygonalen neben ſich hat. Nur in ſolchem Zuſammenhang würde es logiſch begriffen werden können.

Es exiſtirt alſo ein zweifelloſer Unterſchied zwiſchen dem Vorſtellen und dem Denken; es muß jedoch nicht überſehen werden, daß zwiſchen Denken und Denken durch die Beſchaffenheit ſeines Inhaltes ebenfalls ein Unterſchied vorhanden iſt. Denken an und für ſich iſt die Thätigkeit des wiſſenſchaftlichen Erkennens, das nur im Begreifen ſich befriedigen kann, allein nicht weniger denken wir, wo wir einen an ſich relativen Inhalt nach ſeiner Nothwendigkeit erwägen. Die Menſchen haben ſehr wohl ein Bewußtſein darüber, daß ſie in einem ſolchen Denken nicht die

abſolute Wahrheit zum Inhalt machen, allein ebenſowohl darüber, daß ſie nicht blos in einem zufälligen Gemiſch von Vorſtellungen ſich umtreiben. Man ſagte z. B. nicht, England habe die Vorſtellung einer Nordpolexpedition, ſondern es habe den Gedanken einer ſolchen gefaßt, denn es waren allgemeine telluriſche Verhältniſſe, die durchdacht werden mußten, um das Problem einer weſtlichen Durchfahrt nach der Beringsſtraße aufzuſtellen. Eine Anſchauung von den beſondern Verhältniſſen der Erde in dieſen arktiſchen Zonen hatte man noch nicht, alſo konnte man auch keine Vorſtellung davon haben, wohl aber konnte man von den allgemeinen, ſchon bekannten Thatſachen aus Schlüſſe machen. Dieſe Induction war ein reines Denken, demzufolge Schiffe eigenthümlich ausgerüſtet, verproviantirt, in einer beſtimmten Richtung gelenkt wurden u. ſ. w. So ſagen wir, es habe Jemand den Gedanken zu einer Waſchmaſchine, zu einer Bodenverbeſſerung u. ſ. w. gefaßt, weil in allen ſolchen Fällen ein Zuſammenhang der Nothwendigkeit geſetzt werden muß, der nicht blos auf dem lockern Gewebe einer fahrigen Aſſociation von Vorſtellungen, vielmehr auf der Strenge in-einandergreifender Schlüſſe beruhet.

Auf Veranlaſſung der Hegel'ſchen Philoſophie iſt nun ſehr viel von dem Erheben der Vorſtellung in den Begriff die Rede geweſen, aber auch, wie ſich nicht leugnen läßt, mit dieſer Formel viel Unfug getrieben. Das Erheben der Vorſtellung in den Begriff ſoll heißen, daß ein Inhalt, der dem Bewußtſein als Vorſtellung gegenwärtig iſt, von demſelben formell verändert und in die Geſtalt des Begriffs umgebildet wird. Es wird alſo die Identität des Inhalts im Unterſchiede der Form deſſelben als Vorſtellung und als Begriff vorausgeſetzt. Dies iſt möglich, wo der Inhalt der Vorſtellung an ſich ein allgemeiner und nothwendiger iſt. Ich kann mir z. B. vorſtellen, daß die Erdkugel ſich um die Sonnenkugel herumbewegt. Dieſen nämlichen Inhalt kann ich zum Begriff erheben, wenn ich das Verhältniß eines pheripheriſchen Himmelskörpers zu ſeinem Centrum nach den Geſetzen der Attraction und der dadurch bedingten Bahnform und Geſchwindigkeit denke. Man hat eine ſolche Fortbildung des Inhalts auch eine Auflöſung der Vorſtellung in den Begriff

und eine Rechtfertigung derſelben durch ihn genannt. Die religiöſen Vorſtellungen ſind es dann vorzüglich geweſen, die man in Begriffe aufzulöſen und damit zu rechtfertigen geſucht hat. Z. B. viele Religionen ſtellen ſich Geiſter vor, die einen nur guten, und andere, die einen nur böſen Willen haben ſollen. Dieſe Vorſtellung von Engeln und Teufeln löſte man nun in den Begriff auf, indem man nachwies, daß der Wille des endlichen Geiſtes ſich entweder zum Guten oder zum Böſen beſtimmen könne, daß die Phantaſie dieſen Unterſchied ergriffen und in der Fiction von Engeln und Teufeln perſonificirt habe. Da man alſo behauptete, daß Engel und Teufel ein Product der dichtenden Phantaſie wären, löſte man die Vorſtellung derſelben auf, denn man negirte ihr empiriſches Daſein, man entband den religiöſen Menſchen von der Verpflichtung, an die Exiſtenz von Weſen zu glauben, die nichts als das Abſtractum eines nur guten oder eines nur böſen Willens ſeien. Allein zugleich rechtfertigte man die Vorſtellung der religiöſen Phantaſie, weil man im Begriff der Freiheit die Möglichkeit zur Entgegenſetzung derſelben gegen ſich ſelber zugeſtehen mußte. Der Geiſt als frei iſt des Entſchluſſes ſowohl zum Guten als zum Böſen fähig. Dieſe doppelte Möglichkeit habe nun die Phantaſie in der Perſonification ausſchließlich guter und ausſchließlich böſer Geiſter vorgeſtellt, die Natur der Freiheit ſelber habe ihr mithin das Recht zu ſolchen Vereinſeitigungen gegeben, ſo daß, wenn auch die Wirklichkeit ſolcher Geiſter empiriſch unwahr ſei, doch die Wahrheit des in ihnen vorgeſtellten Unterſchiedes als eine wirkliche anerkannt werden müſſe, die jeder Menſch in ſich zu erfahren vermöge. Man nennt eine ſolche Ableitung auch eine Erklärung. Wenn man ſich erſt erklären kann, wie man zum Glauben an Engel, Teufel, Geſpenſter, Kobolde, Hexen, Zauberer u. dgl. kommt, ſo hört man auf, an ſie zu glauben.

Wenn aber der Inhalt einer Vorſtellung das ſchlechthin Zufällige und Willkürliche, wenn er wohl gar das Verſtandloſe und Unvernünftige iſt, ſo iſt es umſonſt, eine Erhebung der Vorſtellung in den Begriff zu verſuchen. Einer Auflöſung in den Begriff widerſtrebt dann die entweder abſolut gleichgültige oder ſich widerſprechende Beſchaffenheit des Inhalts. Die Launen

einer eigenſinnigen Schönen oder die Wahnvorſtellungen eines Verrückten laſſen ſich ſo wenig in den Begriff erheben, als der Unverſtand klopfender Geiſter oder die Ruchloſigkeiten eines Verbrechers ſich in den Begriff auflöſen und durch ihn rechtfertigen laſſen. Ich kann vielleicht ſehr wohl begreifen, wie Jemand dazu gekommen iſt, verrückt zu werden, aber an den Abſurditäten ſeiner Einbildungen iſt nichts weiter zu begreifen. Ebenſo kann ich vielleicht nur zu gut begreifen, wie Jemand in einer gewiſſen Sphäre der Geſellſchaft unter der Conſpiration gewiſſer Umſtände zum Verbrecher geworden iſt, aber an der einzelnen Schandthat deſſelben iſt nichts zu begreifen oder zu rechtfertigen. Sie kann als Verrath, als Lüge, Verläumdung, Mord u. ſ. w. erkannt, aber das Böſe in allen ſolchen Handlungen nur als das Begriffsloſe, Vernunftverlaſſene und Unverſtändliche verurtheilt werden. Das Böſe hat eine zwar empiriſche, allein keine rationale Wirklichkeit.

Pſychologiſch macht alſo das Vorſtellen die Mitte aus zwiſchen dem Anſchauen einerſeits, dem Denken anderſeits. Aus der Anſchauung tritt es durch deren Verinnerung als Bild hervor, in das Denken geht es über, indem es die formale Allgemeinheit und die zufällige und willkürliche Geſellung der Vorſtellungen in die logiſche Allgemeinheit des Begriffs und in die Nothwendigkeit der ſyllogiſtiſchen Verbindung aufhebt. Dieſer Uebergang wird aber im Proceß der theoretiſchen Intelligenz reeller Weiſe durch die Sprache vermittelt, welche daher ein inneres Verhältniß zum Denken hat, das einer beſondern Betrachtung werth iſt.

Die Logik und die Sprache.

Die Unterſuchung über den Urſprung der Sprache iſt eine offenbar pſychologiſche. Seit Locke ſie in ſeine Verſuche über den menſchlichen Verſtand aufgenommen hatte, ging ſie auch in viele Logiken über. Condillac und Crouſaz gewöhnten die Franzoſen daran. Lambert nahm ſie 1764 in den zweiten Theil ſeines Neuen Organons unter dem Titel einer Semiotik als eine Lehre von der Beziehung der Gedanken auf. Bei den

Franzoſen und Engländern hat ſich dieſe Integration der Sprache in den Handbüchern der Logik erhalten; bei den Deutſchen iſt eine Anarchie hierin eingetreten, bis man neuerdings durch Gruppe, Steinthal, Beckers, Helffrich u. A. wieder ſehr nachdrücklich die logiſche Seite der Sprache betont hat. Wenn man aber bereits ſo weit geht, die Grammatik zur Mutter der Logik zu machen, ſo iſt dies ein Verkennen ſowohl der Grammatik als der Logik.

Wir können und wollen hier nicht die pſychologiſche Analyſe der Sprache vornehmen. Wir wollen nur diejenigen Momente des Begriffs der Sprache herausheben, die eine nähere Beziehung zum Begriff der Logik haben. Wir ſetzen deshalb hier aus der Pſychologie voraus, daß der Urſprung der Sprache in den Augenblick fällt, in welchem die Anſchauung durch die Verinnerung in uns als ein ideeller Gegenſtand geſetzt wird. Daß dieſer Act der Intelligenz mit dem Beſtreben verknüpft iſt, dem Bilde der Anſchauung einen phonetiſchen Ausdruck zu geben, iſt unſtreitig durch die Eigenthümlichkeit unſerer phyſiſchen Organiſation bedingt. Ohne den Stimmapparat und ohne das Vernehmen der Töne durch das Ohr würden wir nicht ſprechen können. Taubgeborene Kinder lernen das Sprechen nicht aus dem gewöhnlichen Verkehr; ſie bleiben ſtumm und können, da ſie freilich den Stimmapparat beſitzen, nur künſtlich ſprechen lernen, ohne ſich zu hören. Als aus dem Anſchauen hervorgehend hat die Vorſtellung von ihr noch eine ſinnliche Färbung; als in das Denken übergehend verwiſcht ſich dieſelbe mehr und mehr. Je älter eine Sprache wird, je mehr das Denken in ihr ſich ausbildet, um ſo mehr wird die urſprüngliche Bedeutung der Wörter vergeſſen. Sie wird in die abgeleiteten Bedeutungen verſchwemmt, ja, es wird den Wörtern ſogar eine Bedeutung gegeben, die nicht einmal mehr als eine weitere Uebertragung der Urbedeutung auf analogiſche Verhältniſſe angeſehen werden kann. Man decretirt eben, daß ein Wort auch dieſen oder jenen Sinn haben ſolle, wie in der Terminologie der Künſte und Wiſſenſchaften ſo häufig geſchieht.

Von dieſer gleichſam ſymboliſchen Entſinnlichung der Bedeutung eines Wortes iſt die als Ton exiſtirende ſinnliche Seite

deſſelben zu unterſcheiden. Das Wort iſt ein organiſcher Laut, der für eine Vorſtellung als äußeres Zeichen derſelben geſetzt wird. Er iſt eine für das Ohr in dem menſchlichen Organismus vom Geiſt hervorgebrachte Anſchauung, die nichts für ſich ſelbſt, ſondern nur dasjenige bedeutet, was der Geiſt in ſie als Inhalt hineinlegt. Für einen Inhalt, der an ſich der Sphäre des Ohrs angehört, kann dieſe Anſchauung noch eine relative Nachahmung des Tones darſtellen; für Gegenſtände, die andere Sinnen oder dem Bereich des Geiſtes ſelbſt zufallen, wird eine ſolche unmöglich. Der Laut wird zum reinen Zeichen. In den verſchiedenen Sprachen ſehen wir daher den nämlichen Inhalt mit den verſchiedenſten Tönen ausgedrückt werden. Je älter eine Sprache wird, je mehr in ihr die Abſtraction vorzuwalten beginnt, um ſo mehr verſchwindet die Analogie zwiſchen der Beſchaffenheit des Inhalts und der Form des Tones. Sie wird gleichgültig.

Da nun das Anſchauen und Vorſtellen die Vorſtufen ſind, welche das Denken durchwandert, ſich ſelbſt zu erreichen, ſo iſt das Denken ſchon im Anſchauen und Vorſtellen an ſich thätig. Anſchauend erwirbt es ſich den empiriſchen Stoff; vorſtellend bringt es die äußere Form des zum Bilde verwandelten Stoffes hervor; am Ton gewinnt es eine neue Welt von Anſchauungen, in welcher die urſprünglichen Anſchauungen eine zweite Geburt empfangen. Die Sprache iſt die Reproduction der an ſich innerlichen Anſchauung in einer Aeußerlichkeit, die ſelber durch und durch geiſtiger Natur iſt. In dieſem Hervorbringen verhält der Geiſt ſich als denkender ohne alle bewußte Abſichtlichkeit, denn der Uebergang vom Vorſtellen zum Aeußern eines dafür correlaten Lautes iſt ein unwillkürlicher Drang. So geſchieht es denn, daß in die Sprache ſich das Denken als ein Einſchlagsfaden hineinwebt, der ihm, während es ſelber die Wörter hervorbringt, verborgen bleibt. Man irrt ſich, wenn man annimmt, daß der Geiſt die Anſchauung eines Gegenſtandes haben und dann für die Vorſtellung deſſelben einen Laut erfinden könne, den er durch einen Entſchluß von da ab als einen für dieſe Bedeutung ausſchließlich fixirten wolle gelten laſſen. Ein ſolches Verfahren iſt erſt möglich, wenn eine Sprache ſchon geſchaffen iſt, wie wenn

heut zu Tage ein Naturforscher ein noch unbekanntes Thier entdeckt und dann mit sich rathschlagt, welchen Namen er ihm geben solle. Es wird also auf das im Anschauen und Vorstellen an sich schon thätige Denken ankommen, in welchem Maaße das logische Element von Hause aus eine Sprache durchdringt. Die verschiedenen Hauptgruppen der Sprachfamilien zeigen uns hierin einen sehr merkwürdigen Unterschied, der zugleich einen Fortschritt in sich schließt. Wir sind durch Schleicher bis zu der Eintheilung in etymologische, agglutinirende und flectirende Sprachen vorgedrungen. Die Wurzelsprachen enthalten eben nur einzelne, abgeschlossene Laute, deren Verhältniß zu einander großentheils errathen werden muß, wie wenn wir die Worte eines Lallenden oder im höchsten Affect Stammelnden auffassen und durch unsere Interpretation ihren Zusammenhang ergänzen. Die agglutinirenden Sprachen entreißen die einzelnen Wörter schon ihrer Starrheit und drücken schon durch Suffixe, durch Präfixe und Affixe, mannigfache Beziehungen zwischen ihnen aus. Erst die flectirenden aber lassen die logischen Verhältnisse auch durch die Veränderung der Formen klar hindurchscheinen.

Daß also in den grammatischen Formen zugleich logische enthalten sind, ist unzweifelhaft. Sind aber deswegen die grammatischen Formen die Ursache der logischen? Gewiß nicht, sondern das Denken ist Ursache, daß wir in der Sprache auch logische Kategorien finden. Wir können daher die Logik nicht aus der Grammatik herausnehmen, sondern umgekehrt bedürfen wir der Logik, uns die Grammatik zu erklären. Aus einer gegebenen Sprache würden wir immer nur eine unvollständige Logik ziehen können, weil es auf den Standpunct ankäme, auf welchem die Sprache steht. Wie unendlich weit liegt z. B. die grammatische Armuth der Chinesischen Sprache als einer reinen Wurzelsprache und der grammatische Reichthum der Griechischen, mit ihrer Fülle von Flexionen, auseinander! Man müßte also zur Vergleichung der empirischen Sprachen fortgehen. Diese comparative Philosophie der Sprache würde aber in letzter Instanz zum allgemeinen Begriff der Sprache überhaupt führen, wie sie den Inhalt der philosophischen Grammatik ausmacht, für deren Idealformen die Formen der einzelnen Sprachen nur Beispiele sind. Diese

Idealformen aber laſſen ſich nicht begreifen, ohne die metaphyſiſchen Kategorien und die logiſchen Articulationen herbeizuziehen. Wenn das Subſtantivum z. B. der ſprachliche Ausdruck einer Subſtanz iſt, ſo iſt Subſtanz ein ganz allgemeiner, von der grammatiſchen Form unabhängiger Begriff, ohne den ich jedoch, was ein Subſtantivum vom Verbum unterſcheidet, nicht verſtehen kann. Den metaphyſiſchen Kategorien entſpricht aber auch nicht eine einfache grammatiſche Form, ſondern wir finden ihre Beſtimmungen durch verſchiedene Formen vertheilt. Die Kategorie der Quantität erſcheint z. B. nicht blos in den Zahlwörtern, ſondern auch in den Flexionen der Subſtantiven und Verben, in dem Pronomen, im Adverbium. Die logiſche Articulation aber liegt zwar der grammatiſchen zu Grunde, allein die grammatiſche hat Eigenthümlichkeiten, welche nur ihr, nicht aber der logiſchen Abſtraction angehören. Hauptſatz und Nebenſatz, einfacher und zuſammengeſetzter Satz, vollſtändiger und unvollſtändiger Satz u. ſ. w., ſind grammatiſche Gliederungen. Vor allem aber vergeſſe man nicht, daß die Sprache weſentlich im Laut ihr Element hat, wodurch in ihr Geſetze der Verſchmelzung, Verſchiebung, Abſchleifung, Abkürzung, Verlängerung, Verſetzung der Töne entſtehen, die mit der Metaphyſik und Logik gar nichts zu thun haben, man müßte denn wieder auf die Vernunft reflectiren wollen, die auch in dieſem phonetiſchen Elemente für ſich waltet.

Zuvor mußten wir in Anſehung der Stufen des Bewußtſeins und der Formen der theoretiſchen Intelligenz urtheilen, daß ſie nicht in die Logik, ſondern in die Pſychologie gehören. Gleicherweiſe müſſen wir jetzt urtheilen, daß die Grammatik der Pſychologie anheimfällt und daß man die Logik nicht als ein bloßes Accidens aus der Grammatik herauspräpariren kann. Wenn wir die Pſychologie nach den verſchiedenen Elementen, die ſie in ſich faßt, zerlegen, ſo geht ſie in eine Menge von Wiſſenſchaften auseinander, deren eine die Grammatik iſt, die für ſich eine ebenſo ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft bildet, als die Logik. Die Logik der Grammatik unterzuordnen, weil das Sprechen ein Product des Denkens iſt, läßt das ſpecifiſche Verhältniß des Denkens zum Logiſchen und zum Grammatiſchen gänzlich verkennen. Die Logik iſt als die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens an und für

ſich auch der Grammatik übergeordnet. Sie hat es mit den abſoluten Begriffen als ſolchen zu thun und iſt an ſich völlig gleichgültig dagegen, in welchen ſprachlichen Formen dieſelben ihren phonetiſchen Ausdruck finden. Die Grammatik hingegen hat es gerade mit dieſen Formen zu thun. Sie hängt alſo zwar mit der Logik zuſammen, allein ſie hat noch einen weitern Inhalt, der ihr eigenthümlich zukommt. Es iſt eine nicht zu billigende Vermiſchung der Wiſſenſchaften, wenn man die Logik nur als ein Moment der Grammatik deswegen behandeln will, weil allerdings die logiſchen Formen in den grammatiſchen mitgeſetzt ſind. Die logiſchen Formen ſind am Ende in aller Realität mitgeſetzt; ſollen ſie aber in ihrer Wahrheit erkannt werden, ſo müſſen ſie in ihrer einfachen Geſtalt ſich entwickeln, die noch jenſeits aller concreten Specification liegt. Es iſt oben zur Verdeutlichung der Begriff der Subſtanz herangezogen. Unbedenklich iſt derſelbe im Subſtantivum enthalten. Aber bei dieſem grammatiſchen Begriff treten ſofort noch ganz andere Beſtimmungen ein, welche der metaphyſiſchen Kategorie als ſolcher fremdbleiben. Das Subſtantivum iſt männlich, weiblich, ſächlich; es iſt declinabel oder indeclinabel; es iſt regulär oder eine Ausnahme u. ſ. w. Ebenſo iſt es mit dem Begriff der Cauſalität und dem des Verbums. In der Cauſalität liegt der Gegenſatz von Thun und Leiden auf eine zeitloſe Weiſe. Im Verbum ſpringt außer dem Gegenſatz von Activum und Paſſivum ſofort der Begriff der Cauſalität im Verhältniß zur Zeit hervor. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft laſſen das Thun oder Leiden in beſondern Bedingungen der Zeit erſcheinen, die abermals beſtimmte oder unbeſtimmte ſein können. Dieſe Tempora und die Modi derſelben ſind nur grammatiſche Formen, die für ſich ihre eigenthümliche Werthung haben und aus denen man jene allgemeinen metaphyſiſch-logiſchen nicht erſt muß herausklauben wollen. Daſſelbe muß man vom Verhältniß des Urtheils zu dem Begriff des Satzes behaupten. Jedes Urtheil iſt zugleich ein Satz, allein der Satz hat als grammatiſche Form ganz ſpecifiſche Eigenheiten, die das Urtheil als logiſche Function noch nichts angehen. Z. B. das problematiſche Urtheil kann als ein Interrogativſatz ausgedrückt worden, der alsdann eine eigenthümliche Stellung der

Wörter erfordert, in welcher das logiſche Moment zum grammatiſchen wird.

Wenn man heut zu Tage ſo oft den Ariſtoteles angeführt findet, als wenn er die Logik zu einer bloßen Conſequenz der Grammatik gemacht hätte, ſo iſt das geſchichtlich ungenau. Ariſtoteles iſt in den kleinen Schriften von den Kategorien und von der Hermeneutik anfänglich von der Berückſichtigung der Sprache ausgegangen, aber ſelbſt ſchon bei dieſen fällt im weitern Verlauf die grammatiſche Beziehung ganz weg. Um wie viel mehr iſt dies bei ſeinem großen logiſchen Werke, bei den Analytiken, der Fall! Wo wäre hier das Logiſche ein Accidens des Grammatiſchen? Der Gedanke an die ſprachliche Formen iſt hier ganz abgethan; hingegen ſehen wir Ariſtoteles mit dem Gedanken des inductiven Beweiſes in der Epagoge und des ſpeculativen in der Apodeixis erfüllt. — Man mißverſtehe uns nicht. Von einer Geringſchätzung des Grammatiſchen ſind wir ſo weit als möglich entfernt; auch einer Ueberſchätzung des Logiſchen huldigen wir nicht; allein wir wollen der Logik ſo gut ihr Recht und ihre Eigenthümlichkeit, als der Grammatik erhalten wiſſen und nicht die eine der andern aufopfern, denn dieſen Wiſſenſchaften geht es wie dem Staat und der Kirche, die auch nur im freien Unterſchiede von einander ihre wahrhafte Einheit hervorbringen können. Prantl zu München hat in ſeiner Schrift: über die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunct der Philoſophie 1849 gegen Ende den Abriß einer „ſprachlichen Logik" gegeben. Wenn man dieſelben aber geleſen hat, ſo fragt man ſich mit Erſtaunen, worin das Sprachliche dieſer Logik liegen ſoll, die unter dem Schema der Theſe, Antitheſe und Syntheſe die wohlbekannte Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß vorträgt.

Die Terminologie der Logik.

Es ſei erlaubt, an dieſe Betrachtung über das Verhältniß der Logik zur Sprache eine andere über die Terminologie der Logik anzuknüpfen. Weil die Sprache ein Product der vorſtellenden Intelligenz iſt, ſo kann ſie nicht unmittelbar diejenige ſtrenge und abſtracte Haltung haben, deren ſie für den Ausdruck

des Gedankens bedarf. In die Vorstellung wirft die Anschauung, aus welcher sie zunächst hervorgeht, einen sinnlichen Schein, der auch dem Wort anhaftet. Die Folge hiervon ist, daß das Denken, wenn es seiner selbst mächtig wird, die Bedeutung der Wörter, die ihm vom Vorstellen gegeben werden, relativ umbilden muß. Da jedoch, wie wir sahen, das Denken selber es ist, welches im Anschauen wie im Vorstellen das productive Princip ausmacht, so ist in der Sprache dennoch schon ursprünglich die Fähigkeit gesetzt, die Darstellung auch des Gedankens zu vermitteln. Die relative Umbildung im Sinn der Wörter kann deshalb ohne Gewaltsamkeit geschehen. Und dies wird um so mehr möglich sein, je mehr eine Sprache in ihrer Geschichte einer organischen Entwickelung sich hat erfreuen können. Eine höhere Form des Denkens, als die Sprache, existirt nicht. Sie ist das vollkommene Organon desselben, durch welches alle andere Formen, die man versuchen möge, selbst erst erklärt werden müssen. Das Wort ist ein phonetisches Zeichen, in welchem das ganze Reich der Anschauungen als eine ideelle Abbreviatur erscheint, die wiederum, als die exoterische Seite der Vorstellung, eine geistgeschaffene Anschauung ist, in welcher das Erkennen den Inhalt als seine eigene Form besitzt. Aus diesem Grunde ist das Denken mit dem Sprechen identisch. Sprechen ist unmöglich, ohne zugleich das Individuelle zu generalisiren. Alles Verständniß beruht auf der dem Wort eingeborenen Allgemeinheit. Die Wissenschaft muß sich folglich der Sprache anschmiegen, wie sie selbst in unbewußter Genesis das primitive Erkennen ausgedrückt hat. In sofern aber die Wissenschaft einer genauen Bestimmung der Begriffe bedarf, wird dadurch auch eine Beschränkung für den Sinn der Wörter nothwendig, deren sie sich bedient. Hiedurch entsteht die sogenannte Kunstsprache, die Terminologie einer Wissenschaft, welche die Bedeutung eines Wortes in eigenthümliche Grenzen einschließt.

Alle Wissenschaft ist einer solchen Specification der Sprache benöthigt. Es ist sonderbar, bei der Philosophie die Verwunderung laut werden zu hören, daß auch sie eine solche Terminologie hat. In jeder andern Wissenschaft, in der Mathematik,

Chemie, Geographie, Jurisprudenz, Medicin u. ſ. w. in jeder Kunſt, im Handel und Börſenſpiel, in jedem Handwerk, läßt man ſich die Technicismen unbedingt gefallen, weil man weiß, daß das Erlernen derſelben von ihnen unzertrennlich iſt. Nur bei der Philoſophie ſträubt man ſich dagegen als gegen eine falſche Zumuthung. Man findet eine unbequeme Beläſtigung in den Schranken, welche die Wiſſenſchaft für die Geltung von Wörtern zieht, die, wie man ſich einbildet, ſich von ſelbſt verſtehen. Die wahre Conſequenz dieſer Meinung iſt eigentlich, daß die Philoſophie überhaupt ein ſehr entbehrlicher Luxus ſei. Der Grund dieſer Täuſchung liegt darin, daß alle Kategorien in der That im gewöhnlichen Denken vorkommen, daß Wörter, wie Sein, Daſein, Maaß, Weſen, Urſache, Zweck, Nothwendigkeit u. ſ. w. Allen geläufig ſind. Wenn Alle ſie verſtehen, weshalb denn aus ihnen den Gegenſtand einer beſondern Wiſſenſchaft machen, weshalb dieſe Wörter definiren?

Gerade aber, weil dieſe Begriffe und folgerecht auch die Wörter, in denen ſie ſich dem Bewußtſein darſtellen, ſich in alles Denken, was auch ſein beſonderer Inhalt ſei, einmiſchen, gerade weil Denken ohne ſie unmöglich wäre, gerade deswegen macht ſich die Philoſophie ihre Betrachtung zur Aufgabe; gerade deswegen wird innerhalb der Philoſophie die metaphyſiſche und logiſche Wiſſenſchaft von einer ſo außerordentlichen Wichtigkeit; gerade deswegen wird die Terminologie derſelben zu einer Macht, von welcher die Erkenntniß der übrigen Wiſſenſchaften überall mehr oder weniger bedingt wird. Die Terminologie der Europäiſchen Logik iſt durch die Griechen geſchaffen worden. Wir ſagen, der Europäiſchen Logik, denn außer ihr exiſtirt allerdings noch eine andere, eine Aſiatiſche, die Indiſche, von welcher jedoch noch wenig bekannt iſt. Das Wichtigſte, was bei uns darüber geſagt worden, iſt noch immer die Mittheilung von Dr. Goldſtücker 1846 in meinen: Modificationen der Logik 184—196. Die Geſchichte der Terminologie der Griechiſchen Logik iſt im erſten Bande der: Geſchichte der Logik im Abendlande von C. Prantl, 1855 ganz vortrefflich abgehandelt; im ſiebenten Abſchnitt dieſes Buchs iſt auch der Uebergang von den Griechen zu

den Römern in Anſehung der Terminologie mit einer Genauigkeit dargeſtellt worden, wie wir ſie bisher noch nicht hatten. Nicht weniger belehrend ſind in dieſer Hinſicht im zehnten Buch die Darſtellung des Appulejus und im zwölften die des Pſeudo-Auguſtinus und des Boethius, deſſen Bearbeitung der Ariſtoteliſchen Logik das ganze Mittelalter beherrſchte. Aus der Lateiniſchen Sprache ging die logiſche Terminologie in die Sprache der Romaniſchen Völker über. Da die Deutſchen die Philoſophie nicht ſelbſtſtändig, wie die Griechen, hervorbrachten, vielmehr durch die Vermittelung der Romanen ebenfalls die Griechiſch-Lateiniſche überkamen, ſo nahmen ſie auch dieſelbe Terminologie an. In den erſten Deutſchen Logiken, von dem Juriſten Fuchsberger und dem Theologen Büttner aus dem ſechszehnten Jahrhundert, finden wir, wie Prantl's Zuſammenſtellungen am Schluß ſeiner Abhandlung über dieſelben zeigen, nur eine unvollkommene Ueberſetzung der Lateiniſchen Ausdrücke. Allerdings machten die Deutſchen Myſtiker im vierzehnten Jahrhundert ſehr intereſſante Verſuche, ſpeculative Ideen auch Deutſch auszudrücken. Sie blieben jedoch iſolirt und Jakob Böhme, der mit einem ſo außerordentlichen Darſtellungstalent begabt war, hatte leider nicht diejenige wiſſenſchaftliche Bildung, die ihn zum Schöpfer einer Deutſchen Terminologie hätte machen können, ſtatt ihn in einen wahren Hexenkeſſel barbariſcher Formen fallen zu laſſen, welche metaphyſiſche und logiſche Kategorien durch mineralogiſche Subſtanzen und chemiſche Proceſſe, durch myſtiſche Allegorien und etymologiſche Wunderlichkeiten auszudrücken ſtrebten. Leibnitz ſchrieb großentheils Lateiniſch und Franzöſiſch, Deutſch nur als Ausnahme. Erſt die Wolffſche Schule, in ihr namentlich Meier, erſt Lambert in ſeinem Organon und in ſeiner Architektonik, ſchrieben die Philoſophie auch Deutſch. Sie durchbrachen die Lateiniſche Terminologie mit Deutſchen Bezeichnungen, die jedoch, der Natur der Sache nach, noch ſehr ſchwankend ausfielen, ſo daß, trotz der unverkennbaren Bedeutung dieſer Arbeiten, doch erſt durch Kant's Kritik der reinen Vernunft ſeit 1781 der Grund zu einer neuen allgemeinen philoſophiſchen Sprache gelegt ward, in welcher die Ausführung Deutſch, die Terminologie weſentlich Griechiſch-Lateiniſch war.

Dies iſt Kant oft vorgeworfen. Mit Unrecht. Die Europäiſche Wiſſenſchaft iſt das Werk der gemeinſamen Cooperation aller Europäiſchen Völker. Da nun die Griechen und Römer die Grundlage derſelben gegeben haben, da durch die Byzantiniſche Kirche das Griechiſche zu den Slaviſchen Nationen, durch die Römiſche das Lateiniſche zu den Romaniſchen und Germaniſchen Nationen gebracht iſt, das Lateiniſche aber, wenn es auch viele Griechiſche Wörter glücklich übertragen hat, doch viele in ihrer Griechiſchen Eigenheit aufnehmen mußte, ſo würde die Schwierigkeit des gegenſeitigen Verſtändniſſes außerordentlich wachſen, wenn man bei der Terminologie von der Griechiſch-Römiſchen Grundlage abſtrahiren wollte. Der Fortſchritt der Wiſſenſchaften würde dadurch empfindlich gehemmt und das, was Eigenthum der ganzen gebildeten Welt ſein ſollte, wäre der Gefahr nationaler Idioſyncraſie preisgegeben. Kant handelte daher ganz richtig.

Eben ſo richtig haben ſeine Nachfolger, Schelling und Hegel, Fichte und Herbart, an ſeiner Maxime feſtgehalten. Hegel neigte ſich zur Deutſchheit der Terminologie. Kurz in ſeiner Geſchichte der Deutſchen Literatur — um nur dieſen einen Ankläger ſtatt vieler zu nennen — wirft ihm vor, daß er den von Kant leider ſchon eingeſchlagenen Weg weiter gewandelt ſei und außerdem wahre Wortungeheuer in die Philoſophie eingeführt habe. Das Erſte iſt ganz richtig. Hegel hat keinem abſtracten Purismus gehuldigt, ſondern hat die ihm überlieferte antike Terminologie im Allgemeinen aufgenommen. Was aber den Vorwurf der Wortungeheuer anbetrifft, ſo ſieht man ſich nach ſolchen vergeblich um. Es können damit nur einige Deutſche Ausdrücke gemeint ſein, die theils dem Griechiſchen nachgebildet ſind, theils dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angehören, aus welchem Hegel ſie nur als unübertreffliche in ſeine Terminologie aufnahm. Anſichſein, Fürſichſein, An und für ſich ſein, was gerade ſo im Griechiſchen vorkommt, ſagt man auch, in derſelben Bedeutung, im gemeinen Leben; und wurde längſt vor Hegel auch in der Wiſſenſchaft geſagt, obwohl die Form des Infinitivs ſeltener vorkam. Unmittelbarkeit und Vermittlung wird ebenfalls nicht als undeutſch getadelt werden können; Wör-

ter, wie Unterſchiedenheit, die man beanſtandet hat, ſind ganz eben ſo gebildet, wie Verſchiedenheit von verſchieden; Unterſchiedenheit kann nicht, wie man gemeint hat, durch Unterſchied vertreten werden; Unterſchiedenheit iſt nicht blos einfacher Unterſchied, ſondern der geſetzte Unterſchied. Man ſollte ſich freuen, daß die Deutſche Sprache ein ſolches Wort bilden kann, ſtatt es auszuſtoßen. Wo wären denn jene ſprachlichen Behemots und Leviathans, die man Hegel zur Laſt legt? Oder ſoll ihm, daß er neben der Griechiſch-Römiſchen Terminologie die ſpeculative Kraft und Schönheit der Deutſchen Sprache zu Ehren hat bringen wollen, als eine Ungeheuerlichkeit angerechnet werden? Sollte er im Gebrauch ächt Deutſcher Wörter, wie Weſen, Wirklichkeit, Begriff, Sittlichkeit und ähnlicher, ſich genirt haben, weil er die in ihnen liegende Tiefe auch nach einer Seite hinkehrte, von welcher aus man die Bedeutung dieſer Wörter weniger zu würdigen gewohnt war? Sollte er vielleicht gar deswegen ſich geniren, weil er durch ſolche eigenthümliche, aus dem Geiſt unſerer Sprache geſchöpfte Betonung ſeinen Ueberſetzern Schwierigkeiten bereitete? Und doch ſehen wir, daß Bénard ſeine Aeſthetik, Slomann ſeine Logik ſehr gut in's Franzöſiſche überſetzt, daß Barchou de Penhoën, daß Willm, daß Ott, Vera, und viele Andere encyklopädiſche Ueberſichten ſeines ganzen Syſtems den Franzoſen mit Erfolg gegeben haben. Genug, es iſt ein ganz faules, aller thatſächlichen Unterlage entbehrendes Gerede, Hegel zu beſchuldigen, die philoſophiſche Sprache verderbt oder verundeutſcht zu haben. Freilich muß man Hegel's Sprache nicht nach einigen Sätzen beurtheilen wollen, die man aus den Zuſätzen zur Naturphiloſophie oder aus dem dritten Theil der Geſchichte der Philoſophie zuſammenrafft, um ihn, den großen Sprachkünſtler, als einen Stümper in unſerer Sprache zu verhöhnen, denn für ſolche Monſtroſitäten, wie ſie an jenen Orten zuweilen vorkommen, iſt doch offenbar nicht Hegel, ſondern der Herausgeber verantwortlich, der ſie aus nachgeſchriebenen Heften entnahm.

Indem wir daher die Richtigkeit der Maxime anerkennen, für die Terminologie im Allgemeinen die Griechiſch-Römiſchen Elemente derſelben feſtzuhalten und fortzubilden, damit der Wiſſen-

ſchaft ihr kosmopolitiſcher Charakter gewahrt bleibe, halten wir es zugleich für möglich, die Ureigenthümlichkeit der Deutſchen Sprache in der Ausführung der Gedanken damit zu verbinden, denn auf dieſer beruhet die Möglichkeit, die Wiſſenſchaft zum Kunſtwerk zu geſtalten und kraft ſolcher Schöngeſtaltung im edlen Sinne zu populariſiren. Den Verſuch einer völligen Verdeutſchung der Logik machten Tieftrunk 1825 und Krauſe, der letztere mit Hinzufügung der correlaten Griechiſch-Lateiniſchen Bezeichnungen in der Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniß, die v. Leonhardi 1836 herausgab. Manches iſt glücklich in dieſen Ueberſetzungen, Vieles verſchroben, das Meiſte undeutſch, z. B. wenn Krauſe für ſubjectiv: ingeiſtig, für analytiſch: inbeſtimmend, für Diviſivurtheil: Eintheilurtheil, für problematiſch: verſuchforſchend, für hypothetiſches Urtheil: Bedingurtheil, für affirmativ: bejahig, für negativ: verneinig u. ſ. f. ſagte. Was bei Krauſe, einem ſelbſtſtändigen Geiſte, noch ein Intereſſe hat, das wurde bei Nachahmern von ihm ſchon zur Schrulle, wie wenn Lindemann in ſeiner Logik Wörter auf: heit bildete, die ungrammatiſch ſind, z. B. Richtheit, Faßheit u. dgl. Gegen ſolche Extreme wird man Hegel's patriotiſchen Verſuchen, die Philoſophie Deutſch reden zu laſſen, ein weiſes Maaß zugeſtehen müſſen.

Abſtraction, Reflexion, Speculation.

Die bewundernswürdige Macht der Wiſſenſchaft wird auf gewiſſen Höhepuncten beſonders deutlich. Wie ungenügend ſie uns oft erſcheinen möge, wie viel Zweifelhaftes ſie uns noch zurücklaſſe, auf ſolchen Puncten müſſen wir ihr doch zugeſtehen, daß ſie ſchon Großes geleiſtet hat und daß ſie uns Bürgſchaften einer Harmonie des Univerſums gibt, die uns mit Vertrauen zu ſeiner Vernunft erfüllen können. Da ſauſ't eine nicht ſonderlich große Kugel mit ungeheurer Geſchwindigkeit durch den unendlichen Raum. Auf dieſer Kugel bewegen ſich Millionen nicht ſonderlich großer Individuen, anſcheinend dem abſoluten Zufall preisgegeben, ringend mit der Exiſtenz, ephemer in ihrer Dauer, oft unter einander ſich verfeindend, ja ſich mordend.

Aber dieſe gebrechlichen Individuen haben doch allmälig erkannt, daß ſie auf einer Kugel wohnen, die ſich um eine andere in einer genau gemeſſenen Bahn bewegt. Sie haben allmälig erkannt, daß ſie der Herrſchaft über die Natur ihres Wohnſterns fähig ſind; daß mit der wachſenden Einſicht in die Geſetze der Natur auch die Kraft ihrer Herrſchaft wächſt und daß die gleiche Vernunft es iſt, welche ſie als das Geſetz ihres Denkens und Handelns in ſich ſelbſt finden und welche ſie außer ſich in den Erſcheinungen der Natur begrüßen. Und unter dieſen abſoluten Geſetzen der Vernunft haben ſie Eins erkannt, das gleichſam das Geſetz der Geſetze, der Schlüſſel aller Erſcheinungen, der geheimoffenbare Archeus alles Seins und Werdens iſt. Dies Geſetz ſprechen ſie auf vielfach verſchiedene Weiſe, je nach den beſondern Regionen aus, in denen es ſich manifeſtirt. In der Logik nennen wir es von Seiten des ſubjectiven Denkens Abſtraction, Reflexion, Speculation; oder auch Verſtand, Urtheilskraft, Vernunft; oder auch Begriff, Urtheil, Schluß; oder auch Theſis, Antitheſis, Syntheſis. Welche Namen wir aber auch gebrauchen mögen, es iſt immer dieſelbe Trias, in deren Zauberbanden Alles gefangen liegt, denn was wir als ein Geſetz unſeres ſubjectiven Denkens ausſprechen, hat, wenn es wirklich ein Geſetz iſt, auch objectives Daſein. Wir gebrauchen daher jene ſelben Namen auch, um objective Verhältniſſe zu beſchreiben. Wir ſagen z. B. ein Kunſtwerk ſei abſtract, wenn es der Entwicklung eines innern Gegenſatzes zur Harmonie entbehrt. Wir ſagen, daß ſich ein Daſein in ein anderes reflectire. Verhältniſſe der Idee bezeichnen wir als ſpeculative. Die Verdauung z. B. nennen wir nicht einen abſtracten, auch nicht reflectirten, ſondern einen ſpeculativen Proceß, weil ſie ein Aſſimiliren des Unorganiſchen, einen Uebergang vom Todten zum Lebendigen in ſich enthält. Eine ſolche poſitive Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen iſt ſpeculativ oder dialektiſch.

Es iſt das unſterbliche Verdienſt der Kant'ſchen Philoſophie, die univerſelle Bedeutung der logiſchen Trichotomie wieder zum Bewußtſein gebracht zu haben. Wie wir früher erwähnten, war es die Kategorie der Relation, an deren Unterſchieden ſich Kant dieſelbe enthüllte und feſtſtellte. Es iſt das nicht weniger

unſterbliche Verdienſt Hegels, jene Trichotomie zu der höhern Form der immanenten Dialektik fortgebildet und den Anfang ihrer Durchführung durch das geſammte Gebiet des Wiſſens gemacht zu haben. Auch die Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſelber hat kein anderes Geſetz der Entwicklung.

Die Abſtraction iſt die erſte Beſtimmung, zu welcher das Denken ſich entſchließen muß. Sie iſt das Setzen des Allgemeinen an ſich, jedoch nicht nur als der formalen Einheit der Vorſtellung, ſondern als einer zugleich nothwendigen. Die Vorſtellung, wie wir ſahen, hat auch ſchon Allgemeinheit, aber noch keine Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit der Abſtraction hingegen iſt eine nothwendige, die wir daher auch Verſtandesbegriff nennen, um ſie vom Schema des Vorſtellens zu unterſcheiden. Die Abſtraction abſtrahirt von aller Mannigfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenz. Sie zieht von der Vielheit des Concreten die allgemeinen Beſtimmungen ab, weshalb man früher auch im Deutſchen von abgezogenen Begriffen ſprach. Man nannte ſie auch zu Leibnitz Zeit abgefeimte oder abgefäumte Begriffe, nämlich abgefädnete. Durch Contraction entſtand die Form abgefäumt, welche dann den Nebenſinn des Verſchmitzten, Liſtigen, erhalten hat. Die abſtracten Begriffe machen die weſentliche Grundlage alles wahrhaften Denkens aus; der Verſtand iſt der Grenzhüter der Begriffe, der ihnen Reinheit, Feſtigkeit und Folgerichtigkeit ſichert. Wenn wir zu denken anfangen, werden wir einen Begriff von allen andern abſondern müſſen; wir werden diejenigen Beſtimmungen an ihm feſthalten müſſen, die ihn ſpecifiſch von andern Begriffen unterſcheiden; wir werden uns derſelben beſtändig erinnern müſſen, während wir dieſen Begriff mit andern in ein Verhältniß ſetzen. Nehmen wir z. B. den Begriff der Materie, ſo werden wir ihren abſtracten Begriff darin finden, daß ſie ſchwer iſt und den Raum nach allen Dimenſionen erfüllt. Aus dieſer Definition ſind mit Recht alle Beſtimmungen weggelaſſen, die ſich in concreten Materien befinden. Wenn aber ein Concretum eine Materie ſein ſoll, ſo muß das Abſtractum jener Definition darin enthalten ſein. Was alſo nicht ſchwer iſt und was nicht den Raum erfüllt, iſt nicht Materie. Der Punct, da er gar keine Größe hat, kann weder ſchwer ſein noch den

Raum erfüllen. Er ist also nichts Materielles. Die Linie, die eine Richtung nur in die Länge, nicht in die Breite hat, ist nichts Materielles. Der Nerv aber, da er schwer ist und den Raum nach allen Dimensionen erfüllt, ist etwas Materielles u. s. w. Das Abstractum Materie existirt nicht an sich. Dann wäre es ein Concretum. Es existirt aber in allen noch so verschiedenen Materien; es ist folglich nicht eine bloße Vorstellung, sondern ein nothwendiger Begriff, der nicht nicht zu denken ist. In allem Materiellen existirt die Eine Materie.

Wie kommt es nun aber, daß die Abstraction so oft mit dem Nebensinn des Untergeordneten nicht nur, sondern geradezu des Falschen erwähnt wird? Wie kommt es, daß die Begriffe des Verstandes in Verruf gerathen sind, daß sie als leer, als frostig, als todt, als arm, kahl, äußerlich und endlich perhorrescirt werden? Wie kommt es, daß man eine Philosophie nicht stärker glaubt fletriren zu können, als wenn man sie eine Verstandesphilosophie schilt?

Unmöglich kann dies in der Abstraction als solcher liegen, denn sie ist unumgänglich. Denken ist ohne sie undenkbar. Der gesunde Menschenverstand, der bon sens, der common sense, ist in hohen Ehren zu halten. Der Grund muß also in einem Verhältniß gesucht werden, das über den Verstand hinausgeht. Das Denken selber muß in seiner eigenen Nothwendigkeit sich gegen den Dogmatismus der Verstandesbegriffe negativ verhalten. In der Abstraction selber muß sich der angreifbare Punct entdecken, der nicht ihre Qualität als Abstraction, wohl aber die Auflösung dieser Qualität betrifft. Die Abstraction setzt eine an sich nothwendige Einheit, aber sie fixirt auch dieselbe. Hiedurch werden die Verstandesbegriffe ausschließend gegen einander und hiermit erst beginnt die Abstraction ihren Abfall in die Einseitigkeit, welche sie unwahr macht und welche im Leben wie in der Wissenschaft das Verderben bringt. Die Hartnäckigkeit, mit welcher der Verstand die Begriffe von dem Uebergang in einander zurückzuhalten strebt, zwingt ihn zu einer Tyrannei, die fanatisch die Einheit als solche ohne ihre Unterschiede geltend macht. Damit werden denn die Begriffe leer, kahl, arm, dürftig und wie man sonst noch

den Mangel des Unterſchiedes ausſprechen möge; zugleich werden ſie endlich, denn ſie weigern ſich, über ihre Grenze hinauszugehen und mit andern Begriffen in Verhältniß zu treten. Weil jedoch die Beziehung von Begriff auf Begriff unvermeidlich bleibt, ſo hilft ſich der Verſtand durch Erfindung neuer Abſtractionen, mit denen er die Integrität der Abſtraction zu erhalten ſich überredet. Dieſer Umſtand vornämlich iſt es, der die Wiſſenſchaften mit ſo vielen Halbgedanken, Mißbegriffen und künſtlichen Wendungen erfüllt, welche der Verſtand oft als den höchſten Triumph ſeiner Einſicht verehrt. Wir haben vorhin den Begriff der Materie als Beiſpiel der Abſtraction genommen. Wir haben die Wahrheit dieſes Begriffs anerkannt. Wenn nun aber die Materie in Verhältniſſe tritt, in denen ſie ſich aufhebt, ſo iſt klar, daß Schwere und Raumerfüllung negirt werden und daß die Materie zum Subſtract einer immateriellen Thätigkeit wird, die wir im Allgemeinen Kraft nennen. Kraft iſt der Idealismus im Realismus der Materie. Wenn nun der Verſtand bei der Materie ſtehen bleibt, ſo kann er viele Verhältniſſe derſelben nur gezwungen erklären. Er erfindet z. B. der Conſequenz wegen den Begriff der imponderablen Materie. Wenn Materie ſchwer iſt und den Raum erfüllt, ſo kann eine Materie, die ohne Schwere iſt, auch nicht den Raum erfüllen, ſondern, was alsdann den Raum erfüllt, iſt die Kraft, die an der Materie erſcheint. Die Magneticität z. B. hat man eine imponderable Materie genannt. Wäre ſie in der That eine Materie, ſo müßte ſie, wie Waſſer, Gold, Holz, Quarz u. dgl. für ſich im Raum dargeſtellt werden können. Das iſt unmöglich. Sie iſt auch nicht ſchwer, denn ein Körper, der magnetiſirt wird, wird dadurch ſo wenig ſchwerer, als einer, der entmagnetiſirt wird, leichter. Die Empirie hat daher auch gefunden, daß Magneticität nicht blos dieſer und jener Materie, Eiſen, Kobalt, Nickel, zukommt, ſondern daß alle Materie an ſich magnetiſch iſt, ja ſie hat zum axialen den äquatorialen Magnetismus hinzuentdeckt. Magneticität iſt alſo ein dynamiſches Verhältniß der Materie, aber nicht ſelber eine Materie. Der Verſtand müßte nun, falls er Verſtand genug hätte, zugeben, daß die Kraft in der Materie als eine ideelle Thätigkeit derſelben wirkt. Weil

er ſich aber dazu nicht entſchließen kann, ſo erfindet er zu ſeiner großen Genugthuung einen Begriff der Materie, der ſeine eigene Definition verletzt, jedoch ihm die Materie erhält. Er ſagt alſo, die Magneticität ſei ein äußerſt feines Fluidum und wegen ſothaner Subtilität imponderabel. So erfand er für die Wärme einen Wärmeſtoff, für das Licht einen Lichtſtoff u. ſ. w.

Die Allgemeinheiten des Verſtandes ſind der Beginn des Denkens. Weil aber die Begriffe nicht blos als ruhige Einheiten neben einander ſtehen, ſondern weil ſie in Beziehung auf einander treten, ſo geht die Abſtraction in die Reflexion über, die als logiſche Function ein Urtheil iſt. Wir denken bei der Reflexion zunächſt an uns als die Reflectirenden, die einen Begriff auf irgend einen andern beziehen, damit die Ruhe des gravitätiſchen Dogmatismus ſtören und der Bornirtheit des Verſtandes Verlegenheiten bereiten. Der wirkliche Reflexionsbegriff iſt aber auch an ſich die Reflexion eines Begriffs in einen andern, nämlich in den ihm entgegengeſetzten. Die Theſis der Abſtraction hat ſich eine andere, ihre Antitheſes, gegenüber. Wenn ich als denkendes Subject von der Einheit zur Vielheit, von der Identität zum Unterſchiede, von der Allgemeinheit zur Beſonderheit, von der Materie zur Kraft, von der Welt zu Gott u. ſ. w. übergehe, ſo ſind zugleich dieſe Begriffe ſelber in einem Verhältniß der Beziehung auf einander, welches ein gegenſeitiges iſt, denn die Einheit iſt der Vielheit eben ſo wohl entgegengeſetzt, als die Vielheit der Einheit; der Identität ſteht eben ſowohl der Unterſchied gegenüber, als dem Unterſchiede die Identität u. ſ. w. Hiedurch erzeugt ſich nun jener eigenthümliche Charakter der Amphibolie, den Kant an den Reflexionsbegriffen hervorhob. Er verhindert, die Begriffe in feſte Grenzen abzuſchließen. Er macht ſie flüſſig, denn der eine geht, indem er ſich für ſich beſtimmen will, in den andern ihm entgegengeſetzten über.

Dies Schickſal der Auflöſung der Verſtandesbegriffe iſt ein unabwendbares, allein ſehr natürlich dasjenige, welches den Verſtand empört. Die Reflexion iſt ihm als der Mephiſto verhaßt, der ihn durch ſeinen ewigen Widerſpruch beunruhigt. Er hilft ſich daher gegen die Dialektik der Begriffe theils durch einfache Ableugnung der Entgegenſetzung, theils durch Zweifel an ihrer

Wahrheit, theils durch ein Hervorheben einer andern Beziehung, über welche er die amphibolische vergessen zu machen sucht. Wie er zuerst der abstrahirende Verstand war, so wird er selber nun zum reflectirenden, um der Reflexion zu entgehen. Der Verstand kann sich als Verstand für sich nur dadurch vor den Widersprüchen der Reflexion retten, daß er, seinem Wesen nach, von ihnen abstrahirt und die Reflexion der Falschheit beschuldigt. Will diese sich gegen ihn dadurch rechtfertigen, daß sie die Entgegensetzung in den Begriffen als solchen nachweist, so verschließt er sich in der Versicherung, daß ein solcher Nachweis Sophistik sei, welche das gesunde Denken vernichte. Einlassen darf er sich nicht, denn alsdann ist er schon verloren. Er behauptet daher, daß der Widerspruch nicht gedacht werden könne und daß Widersprechendes nicht existire. Es sei unmöglich, daß etwas zugleich es selber und sein Entgegengesetztes sein könne. Er warnt, die Strenge der wissenschaftlichen Denkungsart nicht durch dialektisirende Spitzfindigkeit zu verliederlichen.

Nun würde der Verstand mit dieser Polemik ganz Recht haben, wenn das Denken im Stadium der Reflexion stehen bliebe, denn alsdann würde ja nur ein Skepticismus das letztliche Resultat des sich hin und her bewegenden, hinüber und herüber gehenden Denkens sein können. Alle Bestimmungen, welche der Verstand befestigt hatte, würden durch die Reflexion nur wankend gemacht werden. Sie würden alle nur eine relative Bedeutung haben, nach welcher etwas, von hier angesehen, weiß, von dort angesehen, schwarz erscheinen könnte. Sie würden den gemeinen Begriff der Dialektik rechtfertigen, der in ihr nur eine Kunst erblickt, ein und dasselbe nach verschiedenen Seiten hin willkürlich als das Entgegengesetzte aufzufassen und zu behaupten. Die zum wahrhaften Denken erziehende Kraft der Platonischen Dialoge besteht großentheils in der Meisterschaft, mit welcher in ihnen die Beschränktheit des verständigen Dogmatismus, aber auch die Befangenheit und leichtsinnige Beweglichkeit der Reflexion, der Widerspruch des reflectirenden Verstandes, die logische Unhaltbarkeit des sich selbst nicht kritisirenden Skepticismus dargestellt ist. So gut als die Reflexion über den Verstand, so gut muß die Vernunft über die Reflexion hinausgehen. So gut als

die Begriffe des Verſtandes kalt und leer und bornirt werden, wenn ſie zur Unbewegtheit erſtarren, ſo gut werden die Reflexionsbegriffe hohl, verworren und zerſtörend, wenn ihre Beziehung und Entgegenſetzung nicht in eine höhere Einheit aufgehoben wird. Dieſe Einheit wird eine höhere genannt, weil ſie mit der Identität des Verſtandes den Unterſchied der Reflexion vereinigt, weil ſie Harmonie iſt. Sie iſt es, die wir ſpeculative nennen, obwohl wir dieſen Ausdruck gewöhnlich umgehen und ihm andere unterſchieben z. B. vernünftig, wahr, abſolut, ideal u. dgl. Das ſpeculative Denken iſt dasjenige, welches ſich der Wahrheit ſeines Begriffs an und für ſich durch die Vermittelung deſſelben gewiß iſt. Wir löſen in ihm die Dualität der Reflexion nicht dadurch auf, daß wir ſie vernichten, ſondern dadurch, daß wir ihre Unterſchiede als die nothwendigen Momente der poſitiven Einheit der Identität und ihrer Differenz erkennen; ein Erkennen, dem die Realität objectiv entſpricht. In allen Vernunftbegriffen iſt daher eine Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich ſelbſt, aber auch die eigene Aufhebung des Gegenſatzes enthalten.

Im gewöhnlichen Leben kann man bemerken, daß die Antwort auf eine Frage nicht ſelten mit den Worten: Ja nein! angefangen wird. Dies kann als eine Zerſtreutheit oder auch als eine Ungeſchicktheit genommen werden und kann es auch dies ſein. Oft aber birgt ſich die Reflexion dahinter, die nicht einſeitig in eine beſchränkte Faſſung der Sache ſich will fallen laſſen. Wenn man aber die Dialektik in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe damit hat verächtlich und lächerlich machen wollen, daß man ſie die Ja-Nein-Philoſophie genannt hat, die nämlich nicht wiſſe, ob ſie Ja oder Nein ſagen ſolle oder die, ſtatt einer ehrlichen Entſchiedenheit, eine Allerweltslüge, einen Centauren von Ja und Nein, ein intelligibles oder vielmehr inintelligibles Monſtrum hervorbringe, ſo kann eine ſolche Anſicht nur aus dem Verkennen der Religionsbegriffe hervorgehen, die einmal exiſtiren. Wird die Entgegenſetzung der Einheit gegen ſich, τὸ ἓν διαφερὸν ἑαυτῷ, nicht erkannt, ſo kann conſequent auch nicht die Ueberwindung des Gegenſatzes, die Harmonie, erkannt werden. Es kann alsdann auch nicht zum Begriff der Idee kommen, wie wir ſeit Kant den Vernunftbegriff in ſeiner

Unbedingtheit wieder zu nennen pflegen. Idee wird in solchen Philosophien nicht die speculative Synthesis der Vernunft heißen, die, wie Kant ebenfalls gezeigt hat, nur als ein Schluß sich realisiren kann, sondern, wenn von Ideen überhaupt noch gesprochen wird, so wird man darunter auf einem solchen Standpunct nur Abstractionen verstehen, wie auch Platon oft darunter verstand, was ausdrücklich nicht geleugnet werden soll. Wir haben oben als ein Beispiel des speculativen Begriffs den der Verdauung angeführt. Er enthält den Gegensatz des Todten und des Lebendigen in sich, aber auch die Ueberwindung des Todten durch das Lebendige. Der unorganische Stoff, den das lebendige Individuum in sich aufnimmt, wird von ihm in sein eigenes Leben, in Saft, in Blut, umgewandelt. Weder die mechanische Bewegung, noch der chemische Proceß reichen hin, die Verdauung zu erklären, obwohl sie in ihrem Begriff wesentliche Momente ausmachen. Das Leben kann nicht aus dem Tode begriffen werden. Daß das Lebendige den gegen es selbst unorganischen Stoff in die specifischen Stoffe seiner Individualität verwandelt, so daß, was als ein Todtes von ihm ergriffen ward, als Saft oder Blut in ihm sich bewegt, ist ein speculativer Begriff, weil darin der Uebergang des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte zur Einheit mit ihm gedacht werden muß.

Für speculativ sagen wir häufig auch concret. Dies Wort steht zunächst dem Abstracten gegenüber, wird aber auch den Reflexionsbegriffen entgegengesetzt. Es erfordert jedoch einige Uebung, sich in dem Gebrauch dieser Ausdrücke heimisch zu machen, weil nämlich eine Sphäre, sofern sie untergeordnet ist, die Bedeutung einer gegen die höhere, worin sie übergeht, abstracten empfängt, obwohl sie ihrerseits an sich oder in Verhältniß zu einer ihr untergeordneten ebenfalls concret ist. Wir sagen z. B., daß der reine Begriff der Vernunft ein abstracter sei, nämlich im Verhältniß zum Begriff der Natur und des Geistes, die an sich vernünftig sind, aber auch noch mehr, als nur vernünftig sind. Gegen den Geist nennen wir wieder die Natur abstract. Im Begriff des Geistes selber nennen wir den einzelnen, individuellen Geist, so concret er ist, gegen die höhern Gestaltungen des Geistes in den sittlichen Organismen der Familie,

des Staats, der religiösen Gemeinde, abstract, ohne damit einen Tadel aussprechen zu wollen. Wir wissen ja sehr wohl, daß die Familie z. B. ohne die einzelnen concreten Menschen, welche sie constituiren, gar nicht existiren könnte, aber wir wollen sagen, daß der Einzelne in dem Geist der Familie als einer ihm übergeordneten Einheit zum Mitgliede werde und gegen diesen Geist keine ihn ausschließende Selbstständigkeit haben solle. Wir drücken uns auch wohl so aus, daß wir dasjenige Dasein, was einem höheren ein- und untergeordnet ist, ein Moment desselben nennen. Damit ist gar nicht gemeint, ihm diejenige Selbstständigkeit und Freiheit abzusprechen, die es in seinem Fürsichsein besitzt. Wenn wir sagen, daß der Einzelne in der Familie nur ein Moment sei, so wollen wir damit gar nicht seine individuelle Freiheit negiren und gar nicht die Möglichkeit leugnen, daß er nicht gegen seine Familie sich feindselig verhalten, daß er nicht sie verlassen könne. Und so ist, dem Staat gegenüber, die einzelne Familie wiederum nur ein abstractes Moment desselben, obwohl es nur zu wahr ist, daß die Familie die Grundlage des Staats, ja der unmittelbare Staat selber als die von der Natur gesetzte sittliche Gemeinschaft ist. Im Staat aber sind die einzelnen Familien nur Glieder desselben, deren höhere Einheit er ausmacht, weshalb er ihr Eigenthum, ihre Arbeit, ihr Leben sogar, zur Vermittelung seiner Zwecke in Anspruch nimmt.

Abstraction, Reflexion, Speculation ist also der dem Denken in seinem Proceß vorgezeichnete Weg. Dies Bewußtsein ist gleichsam der Compaß, der es auf seinen Fahrten überall für die Richtung, die es zu nehmen hat, orientiren muß. Die Abstraction des Verstandes ist nothwendig, die allgemeinen Begriffe zu bilden. Die Reflexion der Urtheilskraft ist nothwendig, um die Beziehungen zu setzen, die zwischen den Begriffen möglich sind. Die Speculation ist nothwendig, um den Unterschied der Verhältnißbestimmungen in die Einheit zurückzuführen.

Die Absolutheit des Denkens.

Das speculative Denken ist die höchste Form der theoretischen Intelligenz, die nicht abermals in eine noch höhere sich

aufzuheben vermag. Das Denken kann zwar überhaupt im Wollen ſich aufheben und der Wille ſteht inſofern höher, als der Gedanke, der in ihm ſich bewegt, allein innerhalb des Erkennens iſt das ſpeculative Denken die Grenze ſeiner Entwicklung. Wir nennen es daher auch abſolut und wollen damit ſagen, daß in ihm die Gewißheit eben ſo abſolut ſei, als die Wahrheit, die Form ſo unendlich als der Inhalt.

Aber mit dieſem Begriff erzeugen ſich einige Schwierigkeiten. Empiriſch iſt nichts gewiſſer, als die Thatſache, daß wir Menſchen uns im Erkennen irren und uns ſelbſt widerſprechen können. Aus dem Begriff des Erkennens ſelber iſt nichts wahrer, als die Einſicht in die Möglichkeit des Irrthums und des Widerſpruchs. Wir vermögen ſogar die logiſchen Formen zu erkennen, in denen wir Trugſchlüſſe oder Fallacien bilden. Dennoch muß behauptet werden, daß das Denken als ſpeculatives der Abſolutheit fähig ſei, denn empiriſch iſt zugleich nichts gewiſſer, als daß wir oft uns auch nicht irren und nicht widerſprechen und dem Begriff des Erkennens gemäß iſt auch nichts wahrer, als die Möglichkeit, auch nicht zu irren und uns nicht zu widerſprechen. Im Begriff des Erkennens liegt der Begriff der Einheit der Gewißheit mit der Wahrheit; im Begriff des Denkens der Begriff der Einheit des Denkens mit dem Sein. Daß wir empiriſch dieſe Einheit nicht immer erreichen und daß in dem Verhältniß des denkenden Subjects zum objectiven Daſein die Möglichkeit einer Nichtübereinſtimmung liegt, iſt kein Grund, die Unabweislichkeit jenes Poſtulates zu negiren. Alles Erkennen, alle Wiſſenſchaft beruht auf der Vorausſetzung, daß die Gewißheit der Wahrheit für uns möglich iſt, eine Vorausſetzung, die vom Begriff des Denkens untrennbar iſt und durch welche wir daſſelbe vom Träumen, vom Phantaſiren, vom Wahnſinn unterſcheiden.

Im gewöhnlichen Leben bezweifelt dies auch Niemand. Wir Alle handeln in dieſem Vertrauen, der Wahrheit gewiß zu ſein. Eben ſo bezweifelt Niemand, daß es die Aufgabe der Wiſſenſchaft ſei, die Wahrheit in einer Form zu erkennen, welche den Beweis enthalte, ihrer ſchlechthin gewiß zu ſein. Noch weniger bezweifelt Jemand, daß wir uns Gott als den Geiſt denken

müſſen, in welchem die abſolute Gewißheit der Wahrheit als ſein ewiges Selbſterkennen exiſtirt. So lange nun von dieſen allgemeinen Beſtimmungen, ſo lange von der Aufgabe der Wiſſenſchaft überhaupt, ſo lange von dem Begriff die Rede iſt, den wir vom göttlichen Erkennen haben müſſen, ſehen wir gegen die Abſolutheit des Erkennens keinen Widerſpruch ſich erheben. Sobald aber von dem wirklichen Erkennen, ſobald von der Realiſation der Wiſſenſchaft, ſobald von dem Verhältniß des menſchlichen Erkennens zum göttlichen die Rede iſt, beginnt der Zweifel. Es wird ein Unterſchied nicht blos, ſondern ein Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen und dem göttlichen Erkennen behauptet. Ein Unterſchied exiſtirt gewiß, denn Gott iſt auf urſprüngliche Weiſe ſich ſelbſt der unendliche Inhalt ſeines Wiſſens. Er iſt ſelbſt alle Wahrheit und daher auch unmittelbar die Gewißheit derſelben. Ein Gegenſatz aber exiſtirt nicht, als wenn nämlich unſer Erkennen nur das Endliche, nur die Erſcheinung zu faſſen vermöchte und als wenn ihm die Unendlichkeit und das Weſen zu begreifen verſagt ſei. Dieſe ſchlechte und völlig irreligiöſe Annahme tritt gewöhnlich als Demuth auf. Sie geſtattet dem Menſchen ein Wiſſen nur vom Bedingten, vom Zeitlichen und betrachtet das Streben der Wiſſenſchaft als Danaidenarbeit. Die Religion kann unmöglich ein Intereſſe haben, dem Menſchen das Wiſſen der Wahrheit ſchlechthin vorzuenthalten. Sie behauptet auch im Gegentheil, die Wahrheit zu wiſſen. Sie gründet den Anſpruch, ihr zu vertrauen, auf die Verſicherung, daß ihr Glaube, der doch ein Wiſſen iſt, der wahre ſei. Nur die Gewißheit der Wahrheit kann auch für das Handeln zur Beſeligung führen, weil nur ſie zwiſchen Gott und uns das reelle Band iſt, wie Chriſtus daher ſich ſelbſt die Wahrheit und das Leben nennt und wie er uns auffordert, die Wahrheit zu erkennen, weil ſie uns frei machen werde. Daß wir vollkommen ſein ſollen, wie unſer Vater im Himmel, gilt nicht blos für die Praxis des Guten, es gilt auch für die Theorie des Wahren.

Es iſt merkwürdig, die Menſchen zu beobachten, wie ſie einerſeits die überſchwänglichſten Prädicate in Bereitſchaft haben, die Würde der Wiſſenſchaft, ihren hohen Beruf, ihre außer-

ordentlichen Leiſtungen, ihre ſegenreichen Folgen, namentlich bei akademiſchen Oſtentationen, zu preiſen, und wie ſie anderſeits nicht genug Worte finden können, die Unſicherheit, Anmaaßung, Kurzſichtigkeit, ja Verderblichkeit der Wiſſenſchaft zu ſchildern, ſobald Ernſt mit dem Weſen gemacht werden ſoll. Die armſelige Behaglichkeit, mit welcher pfäffiſche Ignoranten oder pietiſtiſche Schwachköpfe die erhabenen Worte des großen Heidenapoſtels, daß all' unſer Wiſſen Stückwerk ſei, mit ſalbungsvollem Gewäſch commentiren, verräth oft genugſam, wie unbequem und verhaßt ihnen alle Wiſſenſchaft eigentlich iſt. Man hat ſich an dieſe doppelte Sprache ſo gewöhnt, daß man mit ihren Contraſten ohne alle Kritik abwechſelt. Man ſpricht alſo von den Schranken des menſchlichen Wiſſens, es recht zu erniedrigen. Iſt denn aber nicht die Entwicklung der Wiſſenſchaft das zwar langſame doch unabläſſig fortſchreitende Aufheben dieſer Schranken? Zeigt nicht die Geſchichte der Wiſſenſchaft die Conſequenz der Anſtrengungen, uns von unſerer Unwiſſenheit zu befreien? Man ſpricht von den Grenzen des menſchlichen Wiſſens, in die es ewig eingeſchloſſen bleiben müßte, weil ſie als unüberſteigliche nicht zu Schranken herabgeſetzt werden könnten. Iſt aber nicht den frühern Geſchlechtern Vieles als Grenze erſchienen, was die Erfindſamkeit, die Combination, der Muth und die Ausdauer ſpäterer Jahrhunderte doch in eine bloße Schranke verwandelte, die der wißbegierige Geiſt ſiegreich überwand? Iſt nicht jedes Problem ein Amerika, welches ſeinem Columbus keine Ruhe läßt? Doch ſelbſt, wenn wir zugeben, daß wir empiriſch gewiſſe Dinge niemals erkennen und daß wir inſofern an ihnen eine Grenze unſeres Wiſſens haben werden, ſind dies gerade Dinge, auf welche es ankommt? Liegt in ihnen gerade ein Inhalt, ohne deſſen Beſitz die Abſolutheit des Wiſſens unmöglich wäre? Wenn wir nun, wie doch ſehr wahrſcheinlich, niemals wiſſen werden, vor wie viel Jahrtauſenden der erſte Menſch auf dieſem Sterne entſtand, niemals, wie der Kern unſeres Planeten eigentlich beſchaffen iſt, niemals, welche Sterne die letzten in der Nacht des unendlichen Raumes ſind, niemals, in welcher Art und Weiſe wir nach unſerm Tode uns zur Natur verhalten werden u. ſ. w., u. ſ. w., wird dadurch das, was die Erkenntniß

der Ideen betrifft, gehindert? Welch' eine Welt voll Entdeckungen aller Art liegt nicht zwischen uns und Aristoteles und wie sehr müssen wir doch anerkennen, daß dieser Grieche die wesentlichsten Ideen und Begriffe nicht nur, sondern daß er sogar im empirischen Wissen die meisten und vornehmsten Gegenstände richtig erfaßt hatte. Die Erkenntniß des reinen Denkens, der reinen Mathematik, der Psychologie, der Gesetze des Willens und der ewigen Natur Gottes, hängt nicht von der Breite der Empirie, nur von der Kraft der Vertiefung ab.

Wenn man unsere Erkenntnisse durchmustert, so fragt sich, welche von ihnen wir uns denn wohl in Gott anders denken müßten? Die Gesetze des Denkens können wir uns in Gott gewiß nicht anders denken. Einheit wird auch für ihn Einheit, Unterschied Unterschied, Grund Grund, Allgemeines allgemein, Einzelnes einzeln sein müssen u. s. w. Wenn wir uns eine Intelligenz auf dem Polarstern vorstellen, die sich damit beschäftigte, eine Logik zu entwerfen, so müßte dieselbe mit unserer Logik in allen Stücken übereinstimmen. Das menschliche Denken kann als vernünftiges nur die Bestimmungen der Vernunft zum Inhalt haben, die Vernunft aber, das Denken des Logos, ist göttlich und für alle Intelligenzen die nämliche. Wird es nicht mit der Mathematik eben so sein? Sollen wir in der That annehmen, daß für Gott der Winkel im Halbkreise kein rechter sei, daß für ihn ein Kegel kein Kegel, eine zweite Potenz keine zweite, eine Asymptote keine Asymptote sei u. s. w. Schwerlich. Es ist nicht abzusehen, was in den logischen und mathematischen Bestimmungen das Nurmenschliche oder gar Nichtgöttliche sein soll. Und so könnte man die Reihe der Wissenschaften durchlaufen. Man könnte fragen, ob für Gott die Erde sich nicht um die Sonne drehe, ob für ihn Körper nach einem andern Gesetz, als dem von uns entdeckten, fallen, ob für ihn die Formen und Qualitäten der Mineralien, die Gestalten und Processe der Pflanzen, die Organismen und Lebensweise der Thiere andere, als für uns, seien? In den höhern Regionen merkt man bald, daß ein solcher Dualismus zwischen menschlichem und göttlichem Wissen sie selbst vernichten würde. Wenn, was wir als gut und als böse erkennen, nicht in dem ewigen

Erkennen und Wollen, nicht im Wiſſen des lebendigen Gottes ſelber wurzelte, wäre dann wohl Sittlichkeit und Religioſität denkbar? Lehren nicht die Religionen ausdrücklich, daß Gott dem Menſchen die Wahrheit offenbart habe, was doch keinen Sinn hätte, wenn ſie nicht gewußt werden könnte? Wird ſie aber gewußt, ſo wird mit ihr auch das Abſolute gewußt. Sagen uns nicht die Religionen, daß wir das Gute wollen müſſen, weil es der Wille Gottes ſelbſt iſt? Iſt dies der Fall, ſo muß wenigſtens hier das menſchliche Wiſſen zugleich göttlich oder abſolut ſein. Iſt denn aber ein Bewußtſein des Guten möglich, ohne daſſelbe zu denken? Wird es aber gedacht, treten dann nicht die logiſchen Kategorien in den ethiſchen Inhalt ein? Sind nicht Rechte und Pflichten und Tugenden als univerſelle, particuläre und ſinguläre unterſchieden? Und führt nicht die concrete Beſtimmung des Sittlichen ſofort auch zum Begriff der Natur? Kann das Ethiſche ſeiner Wahrheit nach erkannt werden, ohne das Phyſiſche zu beachten? Gewiß nicht. So hängt Alles zuſammen.

Wenn nun aber von der Wiſſenſchaft behauptet wird, daß ſie die Abſolutheit des Erkennens erſtreben müſſe, ſo ſoll in dieſer Tendenz wenigſtens Pantheismus liegen. Dies Wort darf nur ausgeſprochen werden, um ſofort einen Chor von hunderttauſend Narren, die nur auf die Stichwörter des Zeitgeiſtes dreſſirt ſind, ſein Anathema über die Wiſſenſchaft erheben zu laſſen. Pantheismus! Wenn man doch oft wüßte, was mit dieſem Wort eigentlich geſagt ſein ſoll. Das heißt es verſteht ſich von ſelbſt, alles erdenklich Schlechte ſich dabei vorzuſtellen. Pantheismus iſt im Wörterbuch der Zeit gleichbedeutend mit verkehrtem, zuchtloſen Denken, mit Unſittlichkeit aller Art, mit Unfrömmigkeit und frivolem Unglauben, was aber Pantheismus an ſich ſei, wird oft gar nicht klar gemacht. Wir verſtehen unter Pantheismus die Hypotheſe, daß die Exiſtenz eines von der Welt ſich ſelbſt als Perſon unterſcheidenden Gottes geleugnet und die Exiſtenz der Welt ſelber unmittelbar als das Abſolute angenommen wird. Wir denken, daß dies eine treuherzige und bündige Erklärung iſt, welcher ſelbſt die Evangeliſche Kirchenzeitung ihren Beifall nicht wird verſagen können. Wir ver-

werfen dieſe Hypotheſe als eine wiſſenſchaftlich unhaltbare, aber gerade, weil wir dies thun, beharren wir bei der Annahme der Möglichkeit der Abſolutheit unſeres Erkennens. Daß mit dieſer Annahme nicht das Monopol einer Philoſophie ausgeſprochen, nicht die Vollendung des Wiſſens in einem einzelnen Syſtem verſichert wird, liegt auf der Hand. Wenn man eine ſolche Hybris von der Hegel'ſchen Philoſophie herumträgt, ſo lügt man ſie ihr an. Die Gewißheit der Erkenntniß der Wahrheit hat jeder Philoſoph ausgeſprochen, der eine poſitive Philoſophie hatte, denn ohne ſolche Gewißheit würde er gar nicht Philoſoph geweſen ſein. Dieſe Gewißheit hat daher auch Hegel unverhohlen mit männlichem Selbſtgefühl eben ſowohl, als Kant oder Fichte, Schelling oder Spinoza ausgeſprochen. Daß der hiſtoriſche Unterſchied in dieſer Gewißheit keine Inſtanz gegen ihre Realität iſt, darf man wohl als ein Problem anſehen, welches die genetiſche Behandlung der Geſchichte der Philoſophie gelöſt hat, indem ſie die Nothwendigkeit der verſchiedenen Standpuncte für den Begriff des Abſoluten durch die Einheit ihres innern Zuſammenhangs zu erkennen gelehrt hat.

Daß Hegel des Pantheismus beſchuldigt wird, iſt nun ſo oft wiederholt worden, daß es eines der entſchiedenſten Vorurtheile der Zeit gegen ſeine Philoſophie ausmacht und daß die Polemik gegen dies Vorurtheil entweder als das unkritiſche Vorurtheil einer mißverſtehenden Täuſchung oder als ein Verlaſſen ſeiner Philoſophie genommen wird. Alle Beweiſe aus ſeinen Werken, aus dem Geiſt ſeiner Philoſophie, aus ſeinen eigenen ausdrücklichen Verſicherungen, keinen Pantheismus zu lehren, ſind fruchtlos geblieben, weil ſeine Gegner ſonſt eigentlich nichts Beſonderes für ſich gehabt hätten, ihm zum Vorwurf zu machen, und weil dann das Wenige, was ſie nicht vom ihm gelernt, gar zu armſelig erſchienen wäre. Es ſind unter den Gründen, die man gegen ihn ſelbſt, um ihn zum Pantheiſten zu ſtempeln, vorgebracht hat, hauptſächlich immer zwei geweſen. Der eine iſt die Behauptung Hegel's, daß die Wahrheit ſchlechthin, daß Gott ſelbſt ſeinem Weſen nach erkannt werden könne, denn mit dieſer Behauptung widerſprach er dem beliebten Satze, daß wir zwar wiſſen könnten, daß, nicht aber, was Gott ſei. Der

andere iſt die Behauptung, daß in der Religion das Selbſtbewußtſein Gottes zu dem des Menſchen werde und Gott ſich im Menſchen wiſſe. Nimmt man dieſen Satz ſo, als hätte Hegel ſagen wollen, daß Gottes Wiſſen kein urſprüngliches und ſelbſtſtändiges ſei, daß vielmehr die an ſich blinde Subſtanz des Abſoluten erſt in dem Menſchen zum Bewußtſein ihrer ſelbſt gelange, ſo iſt der Pantheismus glücklich herausgebracht, denn es wird ja alsdann das Selbſtbewußtſein Gottes von der Exiſtenz des Menſchen abhängig gemacht. Der Menſch wird actu zum ſelbſtbewußten Gott, woraus dann die Ueberflüſſigkeit aller Religion, alles Cultus, alles Gebets, alles Verhaltens zu Gott als dem ſich ſelbſt vom Menſchen und der Natur unterſcheidenden abſoluten Geiſt als unfehlbare Conſequenz folgt. Der Pantheismus der Selbſtvergötterung muß in Atheismus umſchlagen. Nichts in der That kann falſcher ſein, als dieſe Interpretation Hegel's, nach welchem der Menſch im Gegentheil von Gott nichts wiſſen würde, wenn nicht das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt das abſolute Prius des menſchlichen Wiſſens von ihm wäre. Wenn der Menſch von Gott weiß, ſo weiß er zugleich nur durch ihn von ihm. Daß Gott ſelbſt der im Wiſſen des Menſchen ſich ihm offenbarende ſei, iſt ein Satz, der keiner Religion widerſpricht, weil ohne ihn Religion überhaupt undenkbar iſt. Den Irrthum, der ſich an den Begriff der Unperſönlichkeit der Vernunft anſchließt, den vermeinten Pantheismus Hegel's zum Panlogismus zu machen, haben wir ſchon oben berührt. Auf dem Standpunct der logiſchen Idee an ſich iſt nur dieſe erſt das ideelle Subject des Abſoluten und kann deshalb hier geſagt werden, daß die Vernunft ſich ihrer als alles Seins gewiß oder daß die logiſche Idee die ſich als alle Wahrheit wiſſende Idee ſei. Damit hat Hegel nicht ſagen wollen, daß der Begriff der logiſchen Idee der abſolute Begriff des Abſoluten ſei, denn dies iſt für ihn nur der Begriff des abſoluten Geiſtes, ſondern daß das Abſolute, wenn es *nur als Denkendes* ſich ſetzt, noch keinen andern Inhalt, als den logiſchen, haben kann. Da nun der Geiſt actu das denkende Subject iſt, ſo wurde früher nachgewieſen, daß die Vernunft in dem Geiſt perſönlich werde und daß Gott, nur als Denken beſtimmt, der Logos ſei. Franz

v. Baader in den kleinen Schriften, die im ersten Band seiner gesammelten Werke von Hoffmann 1851 als auf die Logik Bezug habende zusammengestellt sind, hat ausdrücklich die Richtung Hegel's auf den Logos anerkannt, wenn gleich Hegel nach ihm noch nicht den vollkommenen christlichen Begriff desselben gefaßt haben soll. Hegel hat aber das Moment der Subjectivität in der Idee keineswegs verkannt. In der Encyklopädie, §. 215, hat er namentlich hervorgehoben, daß die Idee als Proceß genommen werden müsse, weil der Ausdruck für sie, Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins, des Möglichen und Wirklichen zu sein, nicht ausreiche. Einheit drücke eine ruhig beharrende Identität und die Substantialität des Ansichseins aus. Es komme aber darauf an, die Idee als Thätigkeit zu fassen, die, als negative Einheit, in sich positiv zurückkehre. Das heißt: Hegel will nicht sagen, daß die Idee nur als Proceß, als ein Herakliteisches Werden, als eine perennirende Metamorphose zu denken sei, wie ihm auch so oft Schuld gegeben, sondern daß die Idee im Setzen ihrer Unterschiede Einheit mit sich bleibe. Er bedient sich deshalb eigends des Ausdrucks: übergreifend, um zu bezeichnen, daß die Einheit eine durch die Centralität des Begriffs der Idee in sich bestimmte, nicht eine aus ihren Gegensätzen nur neutralisirte sei. Das Unendliche greife über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Substantialität über, als wodurch allein Rückkehr der Idee in sich, Ruhe in der Thätigkeit, möglich wird. Damit man aber bei dem Uebergreifen auch wirklich an die Einheit der Idee denke, fügt Hegel vorsichtig hinzu, daß man diesen Begriff der Subjectivität des Denkens u. s. w., von der einseitigen Subjectivität, von dem einseitigen Denken u. s. w. unterscheiden müsse.

Wäre das Denken nicht als absolutes möglich, so würde nur Sophistik übrig bleiben, ein Spiel der Meinung, wie Protagoras den zufälligen, empirischen Menschen zum Maaß aller Dinge machte. Denken, ohne auf absolute Gewißheit der Wahrheit auszugehen, ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Denkens.

Die Kunst des Denkens.

In der Geschichte der Logik begegnen wir häufig der Bezeichnung derselben als einer Kunst. Seit die Logik von Port Royal den Titel: l'art de penser, an der Stirn trug, wurde diese Bezeichnung besonders beliebt. Soll damit nun gesagt sein, daß das Denken durch Uebung in dem Denkenden eine größere Fertigkeit erlangen könne, so ist dieselbe unverfänglich. Sollte damit aber gesagt sein, daß die Logik nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei, so wäre diese Auffassung derselben unrichtig. Die Aufgabe der wirklichen Kunst bleibt die Hervorbringung des Schönen. Mit dieser hat die Logik nichts zu schaffen. Der Sinn des Wortes Kunst muß folglich auf die Virtuosität im Denken eingeschränkt werden. Die Logik soll eine Kunst sein, wie man auch die Arithmetik die Rechenkunst nennt, wie eine Theorie überhaupt, sofern sie als Praxis bethätigt werden soll, Kunst genannt wird. Die Logik von Port Royal, die in der Eile von vierzehn Tagen geschrieben ward, sollte einem jungen Herrn von Stande in einigen Tafeln die Regeln des Denkens zusammenstellen, damit er das Wahre vom Falschen unterscheiden könne. Dies war der praktische Zweck derselben.

Nun hat man den Nutzen der Logik gewiß nicht zu verkennen, namentlich für die wissenschaftliche Eristik, für die Disputirkunst, die bei den Alten und seit der Scholastik auch bei den Neuern in so hohem Ansehen stand, dasselbe jedoch mit Recht durch die Kant'sche Philosophie und die ihr folgende Umbildung der Wissenschaft verloren hat. Auch für die Rhetorik hat die Logik einen unbestreitbaren Nutzen, so daß die Topik, auch bei Aristoteles, die eigenthümliche Form ward, in welcher man die Logik für die Zwecke der Kunst der Beredsamkeit bearbeitete. Man kann daher behaupten, die Rhetorik sei in der That diejenige Wissenschaft, in welcher die logischen Operationen auch unter den ästhetischen Gesichtspunct gestellt und die Logik zur Kunst erhoben werde. Wenn man aber weiter gegangen ist und die Logik zu einer Kunst hat machen wollen, welche durch einen Mechanismus Gedanken erfinden helfe, so ist dies ein Irrthum. Raimund Lullius ist es bekanntlich gewesen, welcher

die Logik von dieſer Seite aufgefaßt hat. Wir verweiſen hierüber auf unſere Modificationen der Logik, 42—62. Da die Begriffe, Urtheile und Schlüſſe auch ein quantitatives Moment haben, ſo ward man dazu verführt, die logiſchen Operationen als arithmetiſche zu behandeln. Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Ploucquet, Bardili und Wagner haben das Denken weſentlich auch als ein Rechnen betrachtet. In den arithmetiſchen Operationen ſind unzweifelhaft logiſche Beſtimmungen enthalten. Einheit, Vielheit, Allheit, Poſitives, Negatives, Ganzes, Theil u. dgl. ſind an ſich logiſche Kategorien. Weil nun das Rechnen den Größen, die ſeinen Inhalt ausmachen, ganz äußerlich bleibt, ſo erhält es dadurch auch eine äußerliche Begrenzung, die alle Falſchheit vermeidlich zu machen ſcheint. Man glaubte daher auch das Denken vor allem Irrthum ſichern zu können, wenn man es zum Calcul geſtaltete. Die ſyllogiſtiſchen Formen als ſolche ſollten über die Wahrheit des Denkens entſcheiden. Man vergaß aber, daß der Inhalt nicht weniger beachtet werden müſſe und daß man, um mit Begriffen rechnen zu können, dieſelben nur als ein Eins nehmen dürfe, das in ſich abgeſchloſſen ſei. Man vergaß, daß hiedurch die Selbſtbeſtimmung des Begriffs, die Lebendigkeit ſeiner Beziehungen, getödtet und ſeine Verhältniſſe der Zufälligkeit überliefert werden müßten. Das Erfinden in dieſem Sinn, wornach die Logik als eine Heuriſtik eine ars combinatoria und inventoria ſein ſollte, beſtand in der That nur aus ganz zufälligen Relationen. Die Vorrichtung des Lullianiſchen Denkapparates, zwei concentriſche drehbare Pappkreiſe, die zwei bewegliche über einandergelegte Triangel enthielten, machte es allerdings möglich, eine Anzahl Subjecte mit einer Anzahl von Prädicaten in eine Anzahl von Verhältniſſen zu ſetzen, ohne dabei zu denken. Dieſen Zufall der Beziehung nannte man eben Erfindung. Er ſollte mühelos den Kreis unſeres Erkennens erweitern und ganz neue, ungeahnte Beſtimmungen entdecken laſſen. Nichts war nun leichter, als eine Relation zu finden. Wie aber konnte man wiſſen, ob ſie wahr ſei? Mußte man dazu nicht erſt wieder über die Natur des Subjects nachdenken, ob ihre Beſchaffenheit ein von dem Cirkel gegebenes Prädicat auch wirklich zulaſſe? Wenn ich

z. B. das Subject Mineral und das Prädicat Böſe zuſammenknüpfen ſollte, ſo würde das poſitive Urtheil: das Mineral iſt böſe, mir offenbar einen falſchen Begriff geben. Würde aber, wenn ſtatt dieſes Prädicats ſich das des Guten dargeboten hätte, das Urtheil: das Mineral iſt gut, mir einen wahren Begriff gegeben haben? Würde nicht der Begriff des Minerals ſelbſt erſt die Entſcheidung ermöglichen, welche Prädicate für ihn denkbar ſind? Würde alſo jene ſogenannte Erfindung etwas helfen? Geht man weiter in der Kritik, ſo fragt ſich ſogleich, warum nur dieſe Subjecte, nur dieſe Prädicate, warum nicht auch andere in das Spiel der Combination aufgenommen ſind? Genug, es iſt eine Täuſchung, daß ſich das Denken das Denken erſparen könne. Die großen Entdeckungen der Wiſſenſchaft können nicht aus einer Maſchine wie der Zufall eines glücklichen Looſes hervorſpringen. Aehnlich iſt es mit dem ſyllogiſtiſchen Mechanismus. Gewiſſe Schlußformen ſind unſtreitig falſch, allein daraus folgt nicht, daß die regelrechte logiſche Form als ſolche ſchon die Weihe der Wahrheit ertheile, ſobald von dem Inhalt abſtrahirt wird. Der Formalismus des Verſtandes allein hat keine verificirende Kraft. So wahr es iſt, daß wir nur durch Schlußfolgerungen das Gebiet der Erkenntniß erweitern können, da wir ſelbſt die von der Wahrnehmung gegebenen Gegenſtände inductoriſch zu begreifen und unſerm ſchon organiſirten Wiſſen einzuordnen haben, ſo wahr iſt es auch, daß der bloße Syllogismus nicht ausreicht, den Begriff der Wahrheit zu finden. Ohne den Schluß, alſo auch ohne ſeine Form, iſt es freilich ebenfalls unmöglich, aber das logiſche Gerüſt des ſyllogiſtiſchen Technicismus allein thut es auch nicht.

Wenn wir alſo die Logik als Kunſt nur innerhalb der Rhetorik gelten laſſen, wenn wir die Verwandlung der Logik in eine Denkrechenkunſt verwerfen, wenn wir den bloßen Verſtandesſchluß, der vom Inhalt abſtrahirt, als ungenügend für den Begriff der Wahrheit erachten, ſo könnte es den Anſchein gewinnen, als verkännten wir die Bedeutung der logiſchen Idee, die abſolute Form des Wahren zu ſein. Dies iſt jedoch keineswegs der Fall, ſondern gerade weil wir anerkennen, daß das logiſche Element in aller Realität als ein nothwendiges

Moment derſelben geſetzt wird, geſtehen wir der Logik zu, die Hodegetin der Erkenntniß ſein zu können. Die Logik wird zur wiſſenſchaftlichen Technik nicht durch eine formelle Kunſtfertigkeit und äußerliche Berechnung, wohl aber durch die Einſicht in den eigenthümlichen Werth und in den innern Zuſammenhang der Kategorien. Das Bewußtſein der Methode hilft dazu, die Realität in ihrem Weſen zu erkennen, ohne damit die Mühe zu erſparen, ſich in die Eigenthümlichkeit deſſelben zu vertiefen. Wenn man geſagt hat, die Methode ſei das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie, ſo iſt das ein offenbarer Irrthum, denn eine Methode kann kein Princip ſein. Das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie iſt der ihr eigenthümliche Begriff des Geiſtes, von welchem der Begriff ihrer Methode erſt die Folge iſt. Wenn man ferner die Hegel'ſche Methode nur in die ſyllogiſtiſche Vermittelung geſetzt hat und etwas ſchon ſpeculativ begriffen zu haben glaubte, ſobald man es als einen Schluß redigirt hatte, ſo war ein ſolches Verfahren in der That nur ein ſcholaſtiſcher Formalismus, der die Folge hatte, daß die Methode und mit ihr, da ſie das Princip ſelber ſein ſollte, die Philoſophie in Verruf kommen mußte. Die Methode war hier nicht mehr, was ſie ſein ſollte, die Selbſtbewegung des Inhalts, ſondern eine dem Inhalt äußere Verſtandesform.

Die Eintheilung der Logik.

Wenn die Pſychologie als eine nothwendige und ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft anerkannt werden muß, ſo folgt, wie wir oben geſehen haben, daß die Entwicklung des ſubjectiven Erkennens von der Logik auszuſchließen iſt. Es folgt auch, daß von ihr die Grammatik, da ſie einen pſychologiſchen Urſprung hat, auszuſchließen iſt. Die Kunſt der Rede aber, ſofern ſie das logiſche Element dem äſthetiſchen Geſichtspunct unterordnet, gehört ebenfalls einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft, der Topik und Rhetorik an. Alle Tropen und alle Figuren (σχήματα λεξέως, figurae dictionis) haben auch ein logiſches Moment, allein die äſthetiſche Wirkung, die mit ihnen bezweckt wird, iſt ihr ſpecifiſcher Charakter. Nach dieſen Ausſonderungen bleibt für die

logiſche Wiſſenſchaft der Begriff der Idee im abſtracten Elemente des Denkens als die ihr eigenthümliche Aufgabe. Der Begriff der Idee iſt aber der der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ein Begriff ohne Realität iſt keine Beſtimmung der Idee, ſondern eine bloße Vorſtellung, welche der Willkür der Intelligenz anheimfällt. Die Vorſtellung z. B. daß die Erde von einem Rieſen getragen werde, iſt kein wahrhafter Begriff; ſie iſt ohne Realität, ein Product der Phantaſie. Der Verſtand darf nur fragen, worauf denn der tragende Atlas wieder ſtehe, ſo ſpringt die Realitätsloſigkeit der Vorſtellung ſofort hervor. Umgekehrt iſt eine Realität ohne Begriff ebenfalls keine Beſtimmung der Idee. Eine begriffsloſe Realität iſt keine wahrhafte Realität, ſollte ſie auch empiriſche Exiſtenz haben. Eine Zauberformel aus ſinnloſen Wörtern z. B. iſt eine begriffloſe Realität, welche der Idee nicht entſpricht. Sie vermag daher auch nicht zu realiſiren, was ſie angeblich ſoll bewirken können.

Aus dem Begriff der Idee ergibt ſich ihre Eintheilung. Der Begriff ſetzt ſich: 1) als Sein an ſich; 2) als Begriff für ſich; 3) als Selbſtvermittlung des Begriffs und ſeiner Realität oder als Idee. Hieraus reſultiren für die Logik drei Wiſſenſchaften: 1) die Metaphyſik; 2) die Logik; 3) die Ideologie, die auch Dialektik im Platoniſchen Sinn oder Wiſſenſchaftslehre genannt werden kann.

Dieſe Eintheilung iſt nur das Progamm der Wiſſenſchaft, welche ſie zu rechtfertigen hat. Doch werden wir nicht umhin können, ſchon vorläufig eine kurze Begründung derſelben zu geben. Der Begriff des Seins iſt der erſte, weil das abſtracte Denken in ſich unmittelbar die Beſtimmung des Seins findet. Das Denken iſt das urſprüngliche Sein ſelbſt, wenn wir erwägen, daß der Geiſt als abſoluter der ewige, ſchlechthin denkende iſt und ſein vorſchöpferiſches Wollen nur in der Geſtalt des Denkens exiſtiren kann. Inſofern hat das Denken die Priorität vor dem Sein, weil es die Superiorität über demſelben hat. Allein mit ſolchen Ausdrücken ſuchen wir nur die Mißverſtändniſſe abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorſtellung ihn zu haben pflegt, wenn ſie unter Sein ſofort das Daſein als ſinnliches, unter Denken

das subjective Erkennen versteht. Nehmen wir das Sein als ein solches, von welchem das Denken ausgeschlossen ist, so ist es unmöglich, daß aus ihm das Denken hervorgehen könne. Nehmen wir hingegen das Denken, so ist es unmöglich, von ihm das Sein auszuschließen. Es kann nur als seiend gedacht werden. Dies einfache Verhältniß ist die Wurzel alles Idealismus, der selbst der wahrhafte Realismus ist. Das Denken setzt aber in sich als abstractes nur den Begriff des Seins. Dies ist ein Hauptpunct, die metaphysischen Kategorien richtig zu fassen, um sie nicht zu theogonischen Potenzen zu machen oder in ihnen bereits eine Wissenschaft des realen Seins zu suchen, wie es erst in der Natur und im Geist als solchen existirt.

Der Inhalt der Metaphysik ist also der Begriff des Seins überhaupt. Seine Bestimmungen sind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geist auch zur Realität gelangen. Es sind die ideellen Grenzen in dem realen Processe der Natur und des Geistes. Das Sein ist: 1) unmittelbares Sein; 2) als unmittelbar ist es der Grund seiner Existenz oder Wesen; 3) als Beziehung des in ihm liegenden Begriffs auf die Existenz desselben ist es Zweck. Diese drei Begriffe hängen durch sich selbst mit einander auf das Innigste zusammen. Die Folge, in welcher sie hier erscheinen, ist der Ausdruck ihres eigenen Verhältnisses zu einander. Im Begriff des Zwecks erklärt sich erst der wahrhafte Begriff des Seins, der insofern der eigentliche Grund ist, weshalb es existirt und als existirendes gerade diese und keine andere unmittelbare Bestimmtheiten hat. Es könnte daher gerathener erscheinen, mit dem Begriff des Zweckes als der höchsten Kategorie anzufangen, allein dies ist unmöglich, weil sofort, wenn man auch sagte, daß man mit ihm anfangen wolle, doch erst der Begriff des Seins und Wesens abgehandelt werden müßte. Die metaphysischen Kategorien als solche sind nicht reale Specificationen des Seins, sondern logische d. h. an sich abstracte Bestimmungen, die als solche nur im Denken existiren. Wenn man diese Abstraction aber wieder abstract nimmt, als wenn nämlich die Kategorien nicht in der

Realität die ideellen Mächte derſelben ausmachen, ſo würde das wieder ein Irrthum ſein.

Weil das Denken es iſt, das ſich von der Unmittelbarkeit des Seins durch die Vermittelung des Weſens zum Begriff des Zwecks fortbeſtimmt, ſo tritt es aus dieſem als Begriff für ſich hervor. Der Zweck iſt ſchon Begriff, aber innerhalb des Begriffs des Seins. Der Begriff für ſich iſt der Begriff als Selbſtbeſtimmung des Denkens, welches ſich als Sein entwickelt. Der Begriff als ſolcher hat daher eine Geſtaltung, welche der des Begriffs des Seins als ſolchen umgekehrt entſpricht. Das Sein erhebt ſich im Zweck zum Begriff. Das Denken vermittelt die Gewißheit der Einheit des Begriffs mit der Realität; dies iſt die Sphäre der eigentlichen Logik im engern Sinn. Die Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit ſind 1) Momente des Begriff's, die ſich 2) zur Unterſcheidung des Urtheils und 3) zur Vermittelung des Urtheils mit der Einheit des Begriffs durch den Schluß entwickeln. Der Schluß hat Nothwendigkeit, weil er die Realität des Begriffs in einer ſeiner Beſtimmungen beweiſt.

Der Schluß iſt mithin die Form, in welcher der Begriff ſich als Selbſtzweck realiſirt. In dieſer Einheit des Begriff's und der Realität iſt der Begriff Idee. Es erhellt, daß die Metaphyſik und die Logik ſchon die Wiſſenſchaft der Elemente der Idee ſind, daß aber ihr vollſtändiger und wahrhafter Begriff erſt in der Einheit des Begriff's mit ſeiner Realität erreicht iſt. Die Idee iſt nun 1) als Begriff ihres Inhalts Princip; 2) als die eigene Form ſeiner Entwickelung Methode; 3) als harmoniſche Totalität der methodiſchen Auslegung ihrer ſelbſt Syſtem. Syſtem iſt der höchſte Ausdruck für den nach der Nothwendigkeit ſeiner Form völlig auseinander gelegten Begriff. Die logiſche Idee iſt ſelbſt ein Syſtem von Beſtimmungen, von denen der Begriff des Syſtems den Schluß ausmacht. Wir ſind an die Unterſcheidung der Metaphyſik und Logik gewöhnt. Was wir aber Ideologie nennen, pflegt unter dem Titel einer angewandten Logik oder einer Methodenlehre vorgetragen zu werden. Es iſt jedoch nicht abzuſehen, warum man ſich nicht des durch die Sprache gebotenen Vortheils bedienen ſoll, Begriff

und Idee zu unterscheiden. Bei den Romanischen Völkern hat Ideologie die Bedeutung der Wissenschaft vom subjectiven Erkennen empfangen, allein dies kann kein Grund sein, das Wort Ideologie nicht in einem Sinne zu gebrauchen, der mit seinem ursprünglichen Platonischen viel näher zusammenhängt.

Man lasse einmal die Unterscheidung in besondere Wissenschaften ganz fallen, so wird die allgemeine Homogeneität der Begriffe viel deutlicher. Man erhält dann folgende progressive Reihe:

Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Urtheil, Schluß, Princip, Methode, System.

Aber von diesen an sich im Element des abstracten Denkens homogenen Begriffen erkennt man leicht, daß die drei erstern, Sein, Wesen und Zweck, unter sich darin identisch sind, Bestimmungen des Seins an sich auszumachen. Diese Identität ist es, die ihnen den metaphysischen Charakter gibt. Die zweite Trias hingegen, Begriff, Urtheil und Schluß, setzt sich den Begriff des Seins schon voraus, nimmt ihn also in sich auf, und entwickelt die Form des Begriff's, durch welche sie als der Mittelpunct des logischen Denkens erscheint. Die dritte Trias, Princip, Methode und System, geht von der Einheit des Begriff's und seiner Realität schon aus, indem das Sein in sich selbst als Begriff bestimmt ist. Es sind dies sehr einfache Unterschiede, die freilich für Jemand, der sie noch nicht durchdacht hat, gerade durch ihre Einfachheit schwierig werden können. Es kann namentlich auch als ein didaktischer Fehler Anstoß erregen, daß die metaphysischen Kategorien die Präcedenz vor der im engern Sinn logischen haben sollen. Man stellt sich gemeinhin vor, daß die Metaphysik eine Wissenschaft sei, welche sich die Logik eben so als Bedingung voraussetze, wie jede andere und welche die Logik an Schwierigkeit des Verständnisses bei weitem übertreffen. Was den ersten Punct anbetrifft, so erledigt er sich dadurch, daß die sogenannten metaphysischen Kategorien mit den vorzugsweise sogenannten logischen zugleich Momente des nämlichen Begriff's der reinen Vernunft, des Begriffs der Idee als logischer sind. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist er ein bloßes Vorurtheil. Es ist an sich kein Grund vorhanden, weshalb der

Begriff der Qualität, Quantität, Modalität u. ſ. w. ſchwerer ſein ſollte, als der Begriff des Allgemeinen, Beſondern, Einzelnen u. ſ. w. Jenes Vorurtheil widerlegt ſich auch in der gewöhnlichen formalen Logik, welche die Metaphyſik von ſich ausſchließen will, dadurch, daß ſie alle metaphyſiſchen Begriffe unkritiſch und als ſich von ſelbſt verſtehende in ſich aufnimmt. Für den Inhalt eines Begriffs iſt der Begriff der Qualität, für den Umfang der der Quantität nicht zu entbehren. Weſentliche Merkmale von unweſentlichen, poſitive von negativen, wirkliche von möglichen, nothwendige von zufälligen unterſcheiden zu können, ſetzt den geſammten Begriff des Weſens in allen ſeinen Modificationen voraus. Urtheile der Qualität, der Quantität, der Modalität fordern abermals, daß, was Qualität, Quantität, Modalität an ſich ſei, ſchon gewußt werde. Gleicherweiſe iſt es mit den Schlüſſen. Der Vorausgang der Metaphyſik iſt mithin eine Bedingung für das richtige Verſtändniß der Logik. Daß die formale Logik genöthigt iſt, die metaphyſiſchen Kategorien in ihre Auseinanderſetzung einzuſchmuggeln, beweiſt thatſächlich die Unentbehrlichkeit derſelben innerhalb der Logik. Man nehme irgend ein Handbuch der Logik, um ſich von dem Geſagten zu überzeugen. Bachmann's Syſtem der Logik, 1828, iſt gewiß eines der beſſern. Womit beginnt es? Mit einer Deduction der höchſten Denkgeſetze d. h. mit dem Geſetz des Widerſpruchs. Dies wird nun §. 19 anthropologiſch und ſubjectiv ſo ausgedrückt: „Die Thätigkeit unſeres Geiſtes im beginnenden Denkproceſſe kann ſich nur in der Form der Duplicität entfalten, entweder als ſetzend, oder als aufhebend (negirend). Die Form des Setzens iſt: Es iſt, die des Aufhebens: Es iſt nicht. Beide ſind ſich rein entgegengeſetzt.“ Da hätten wir alſo zum Anfang der Logik dieſelben Beſtimmungen, mit denen die Hegelſche anfängt: Sein und Nichtſein, denn um ſagen zu können: Es iſt oder es iſt nicht, muß ich doch wiſſen, was Sein und was Nichtſein iſt. Als es weiterhin zur Lehre von den Merkmalen der Begriffe kommt, ſehen wir den Begriff des Weſens auftreten. „Das Weſen eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenſchaften in ihm, durch welche es eben ſo und nicht anders beſtimmt worden. Man kann ſie

nicht wegdenken, ohne die innere Natur deſſelben aufzuheben.“ Der Begriff des Weſens an ſich iſt ein metaphyſiſcher, den die Logik lemmatiſch aufnimmt. So iſt es mit den Begriffen Materie und Form, Subſtanz und Accidenz, Cauſalität und Dependenz u. ſ. w. D. h. die formale Logik ſelber erkennt factiſch an, daß die Beſtimmungen des Seins abſtracte Begriffe und umgekehrt die Beſtimmungen des Begriff's Momente des Seins an ſich ſind. Sie bewegt ſich ſelber ganz naiv in der Identität des Denkens mit dem Sein, die ihr ſonſt an der ſpeculativen Logik ſo verhaßt iſt.

Jene progreſſive Reihe der logiſchen Stammbegriffe vom Sein bis zum Syſtem verhält ſich in ihren einzelnen Gliedern ſo, daß immer ein Begriff als vorangehender zur Bedingung des nächſtfolgenden, dieſer mithin das Reſultat deſſelben wird. Man wird nicht vom Weſen einer Exiſtenz handeln können, wenn nicht das Daſein deſſelben vorausgeſetzt wird. Die moderne Theologie ſagt z. B. wir wüßten wohl, daß Gott, nicht aber, was Gott ſei. Das Sein Gottes behauptet ſie zu kennen, denn ſonſt könnte ſie gar nicht den Begriff Gottes von andern unterſcheiden; ſie könnte nicht einmal, daß er ſei, verſichern. Sie muß alſo die Qualität des göttlichen Seins, nämlich die Abſolutheit, kennen; ſie muß wiſſen, daß Gott keine Quantität hat u. ſ. w., aber doch weiß ſie ihrer Ueberzeugung nach nichts von ſeinem Weſen d. h. von ſeinem Innern, wie er ſich zu ſich ſelber verhält, wie er wirkt, wie er ſchafft, wie er im Univerſum ſelbſtbewußt zu ſein vermag u. ſ. w. Dies Wie zu wiſſen, wäre das Eindringen vom bloßen Sein in die Tiefe des Weſens. Oder nehmen wir, daß Jemand zum erſten Mal ein Schnabelthier erblickte, ſo würde er wiſſen, daß ein kleines Thier mit vier Füßen und einem breiten Entenſchnabel im Waſſer und auf dem Lande lebt; das Daſein mit dieſen Qualitäten in dieſer Quantität wäre ihm bekannt. Was aber iſt das Weſen dieſes Thiers? Iſt es ein Amphibium, ein Vogel, ein Säugethier? Iſt es dies Alles zuſammen? Iſt es nichts von alle Dieſem? Legt es Eier oder gebiert es lebendige Junge? — Der Fortgang von dem Begriff des Seins zu dem des Weſens und der weitere vom Weſen zum Zweck, vom Zweck zum Be-

griff u. ſ. w. iſt eine aufſteigende Progreſſion. Allein eben ſo ſehr kann die Reihe als eine regreſſive gedacht werden. Der höhere Begriff, der progreſſiv als Reſultat erſcheint, iſt der Wirklichkeit nach der Grund, ohne welchen der niedrigere gar nicht exiſtirt. Vom Begriff des Syſtems aus kann man analytiſch bis zu dem des Seins zurückgehen.

Betrachtet man nun in dieſer Reihe die drei Triaden, ſo ſtellt ſich eine unverkennbare Verwandtſchaft der erſten, mittlern und letzten Begriffe in einer jeden heraus:

Sein, Weſen, Zweck,
Begriff, Urtheil, Schluß,
Princip, Methode, Syſtem,

zeigen, daß die Begriffe:

Sein, Begriff, Princip,
Weſen, Urtheil, Methode,
Zweck, Schluß, Syſtem,

innerhalb einer jeden Trias die nämliche Bedeutung haben. Die Beſtimmungen der erſten Reihe ſind einfach und gehen in einander über. Die Qualität des Seins geht in die Quantität, die Allgemeinheit des Begriffs in die Beſonderheit, die Involution des Princips in die Evolution über. Die Beſtimmungen der zweiten Reihe ſind reflexiv als eine Wechſelbeziehung Entgegengeſetzter, von denen jede Seite die ihr entgegenſtehende an ſich mitenthält. Im Weſen iſt es ſelbſt als Grund nicht von der Folge, im Urtheil iſt das Subject nicht vom Prädicat, in der Methode der analytiſche Regreß nicht vom ſynthetiſchen Progreß zu trennen. Die Beſtimmungen der dritten Reihe ſind ſpeculativ als Einheiten, die ſich zur Entgegenſetzung ihrer Unterſchiede entwickeln, um ſie zur höhern Einheit mit einander zuſammenzuſchließen. Dem Zweck ſteht das Mittel, der einen Prämiſſe die andere, dem Begriff des Syſtems die Realität ſeiner Ausführung gegenüber; der Zweck aber verwirklicht ſich durch das Mittel, die eine Prämiſſe ſchließt ſich durch den terminus medius mit der andern zuſammen; der Begriff des Syſtems zeigt, daß er die Idee zum Inhalt hat, durch die Kraft, mit welcher er ſich im Widerſpruch der Erſcheinungen dennoch durchſetzt.

Die drei Wiſſenſchaften, welche wir Metaphyſik, Logik und Ideologie nennen, ſind folglich nur Momente einer einzigen organiſchen Totalität, nämlich der logiſchen Idee als des Syſtems der reinen Vernunft. Daß ſie in dem angegebenen Zuſammenhange ſtehen, wird auch durch die Geſchichte der Philoſophie beſtätigt. Wir ſind zwar nicht der Meinung, als ob die Geſchichte der Philoſophie eine vollkommene Parallele zu der Folge der logiſchen Kategorien bieten müßte, allein es liegt in der Natur der Sache, daß in der hiſtoriſchen Entwicklung des Erkennens die Stadien der Abſtraction, der Reflexion und Speculation einander folgen müſſen. So gut als in der organiſchen Entwicklung der Poeſie die Epik der Lyrik und dieſe der Dramatik vorangeht, eben ſo wohl geht in der organiſchen Entfaltung des Denkens die Metaphyſik der Logik und dieſe der Ideenlehre voraus. Die Jonier, Pythagoreer, Eleaten, Atomiſtiker gehen den Sophiſten und den Megarenſern voraus. Jene haben mit lauter metaphyſiſchen Kategorien, mit dem Sein, Nichtſein, Werden, der Einheit, dem Gegenſatz, der Wiedereinheit, dem Einfachen, Zuſammengeſetzten u. ſ. w., dieſe mit der Bildung von Begriffen und Schlüſſen zu thun. Mit Platon und Ariſtoteles tritt dann die Idee auf und ſucht bei den Neuplatonikern ſich zum Syſtem zu geſtalten. In der chriſtlichen Philoſophie ſehen wir die apoſtoliſchen Väter, die Gnoſtiker, die Kirchenväter und Concilien mit der dogmatiſchen Metaphyſik beſchäftigt. Auf ſie folgt die formale Logik der Scholaſtiker, bis mit Carteſius der Boden der Idee wieder betreten wird.

Die logiſche Wiſſenſchaft iſt die Fundamentalphiloſophie, welche der Philoſophie der Natur und des Geiſtes als der Realphiloſophie vorausgeht. Dieſe Wiſſenſchaften bieten daher das Mittel zu einem Kriterium der logiſchen Kategorien. Dieſe müſſen ſich nämlich ſo verhalten, daß ſie als eine Beſtimmung ſowohl der Natur als des Geiſtes geſetzt werden können. Sie ſind als die abſtracte Form der Vernunft ſchlechthin allgemein. Man kann daher, ob etwas eine logiſche Kategorie, daran prüfen, daß man ſie gleich ſehr in dem Gebiet der Natur als in dem des Geiſtes nachweiſt. Dieſem poſitiven Kriterium ſteht aus demſelben Grunde das negative gegenüber, daß eine Beſtimmung, welche entweder

der Natur oder dem Geiſt angehört, nicht eine logiſche Kategorie ſein kann, obwohl das Logiſche in der Organiſation der Natur, wie im Denken und Wollen des Geiſtes concreter Weiſe exiſtirt. Das Phyſiſche als Phyſiſches iſt von dem abſtracten Univerſalismus des Logiſchen ſpecifiſch verſchieden. Dies iſt der Grund, weshalb z. B. Raum und Zeit nicht als logiſche, nur als phyſiſche Kategorien gelten können. Hierüber iſt von jeher viel geſtritten, aber Raum und Zeit ſind Beſtimmungen, welche nicht ſchlechthin ideell ſind, ſondern dem Andersſein der Idee als der Natur inhäriren, wie Platon ſie deshalb auch im Timäos abhandelt, den Raum als die unberührbare Unterlage alles Sinnlichen und die Zeit als das bewegliche Bild der Ewigkeit, das ſich durch den Wandelgang der Geſtirne realiſirt. Daß πῦ und πότε zu den Kategorien des Ariſtoteles gehören, iſt wohl der ſchlechteſte Grund, den man anführen kann, ſie der Logik zu erhalten und Kant hat ſie mit Recht daraus verwieſen. Von Seiten des Geiſtes iſt es beſonders das Erkennen und die Idee des Guten geweſen, die man der logiſchen Wiſſenſchaft hat vindiciren wollen. Allein das Erkennen als eine Thätigkeit des ſubjectiven Geiſtes fällt, wie wir ſahen, in die Pſychologie und das Gute als die Idee des Willens fällt in die Ethik und Religionsphiloſophie, weiter in die Theologie. So wenig aber die Logik mit der Pſychologie, ſo wenig muß ſie mit der Ethik vermiſcht werden. In der Platoniſchen Terminologie, zum Theil auch in der Ariſtoteliſchen, hat ἀγαθον allerdings den Sinn des Abſoluten. Bei Platon fällt es noch mit dem Schönen zuſammen. Das Schöngute, die Kalokagathie, iſt der Centralpunct ſeiner Ideen. Bei Ariſtoteles fällt das ἀγαθον ſchon entſchieden mit dem Begriff des Zweckes zuſammen, der, als der höchſte, die ἐνπράξια iſt. Solche Vorkommniſſe des Sprachgebrauchs können uns jedoch nicht abhalten, die genauere Unterſcheidung der Begriffe feſtzuſtellen.

Erſter Theil.

Metaphyſik.

Begriff und Eintheilung der Metaphyſik.

Metaphyſik! Ein bloßer Name zunächſt. Vorweg verbannen wir von ihm alle Vorſtellungen, die ihn wie das düſtere Laboratorium eines Alchymiſten erſcheinen laſſen, der mit wunderlichen Geräthen nach geheimnißvollen Formeln Gold machen will. Wir verbannen von ihm aber auch alle Probleme, die ſich auf das Reale beziehen, ſofern es entweder der Natur oder dem Geiſt als ſolchem angehört. Wir erklären, daß wir unter ihm die Wiſſenſchaft nur vom Begriff des Seins überhaupt verſtehen. Dies iſt nun zwar leicht geſagt, allein, wie überall, iſt das Einfache, welches die Grundlage von Anderm ausmacht, ſchwerer zu faſſen, als man denkt, denn bis zu ihm hin zurückzugehen ſind wir wohl gewohnt, es ſelbſt aber zu unterſuchen, liegt uns fern. Daher kommt es, daß ſo Wenige die Aufgabe der Metaphyſik richtig begrenzen und bei dem Worte Sein nicht unterlaſſen können, an eine beſondere Subſtantialität zu denken, ſtatt vorerſt mit dem bloßen Begriff des Seins ſich zu genügen. Hierin waren die Griechen viel geübter, als die Neuern. Die Platoniſchen Dialoge bleiben noch immer eine treffliche Schule, zu verdeutlichen, daß Sein, Nichtſein, Werden, Vieles, Maaß, Urſache u. dgl. abſolute Abſtractionen ſind, die im Seienden, im Nichtſeienden, im Werdenden, im Vielen, im Maaßvollen, im Verurſachenden auch reale Exiſtenz haben, als Begriffe aber in ihrer Reinheit gedacht werden müſſen. Niemandem ſind dieſe Begriffe in concreto fremd. Sobald ſie aber an und für ſich gedacht werden ſollen, machen ſie Schwierigkeiten, namentlich auch deshalb, weil ſich dann ſogleich ein Zuſammenhang unter ihnen herausſtellt, der in ſie ſelber fällt, während wir ſie im gewöhnlichen Leben als vereinzelte Scheidemünzen zu augenblicklichem Gebrauch ausgeben.

Der Begriff des Seins ist unerklärbar, wenn man für ihn nach einer äußerlichen Ableitung sucht. Er ist der Begriff, den das Denken in sich als seine ursprüngliche Bestimmtheit findet. Allein er ist nicht unbegreiflich, denn er kann von andern Begriffen unterschieden und in seine eigenen Unterschiede zerlegt werden. Das Sein ist 1) unmittelbar, was es ist; 2) daß es aber so ist, wie es ist, ist durch sein Wesen vermittelt, indem dasselbe der Grund seiner Existenz ist; 3) die Eigenthümlichkeit des Wesens jedoch ist schließlich durch den Zweck bestimmt, der als Ursache in seinem Processe wirksam ist. Diese drei Begriffe, Sein, Wesen, Zweck, machen Ein Ganzes aus. Sie sind dasselbe, was Aristoteles auch Dynamis, Energie und Entelechie nennt. Sie sind die Definition und Eintheilung des Begriffs Sein. Unter den des Seins kann man nicht herunter, über den des Zwecks kann man, nämlich innerhalb des Seins, nicht hinausgehen. Ein Dasein ist unmittelbar so, wie es ist. Es ist aber so, weil es so geworden ist und es ist so geworden, weil es durch seinen Zweck für diese Wirklichkeit bestimmt ist. Die Zehen der Schwimmvögel sind durch eine Haut verbunden, denn das Wesen des Schwimmvogels besteht darin, auf dem Lande gehen und im Wasser schwimmen zu können. Für diesen Zweck ist nun eben eine solche die Zehen verbindende Haut das entsprechende Mittel. Wenn weder Land noch Wasser noch Luft da wäre, so wäre auch ein Thier, wie der Vogel, unmöglich. Soll aber ein Vogel in diesen drei Elementen zugleich leben können, so muß er durch seine Organisation dazu geeignet sein. Das Sein bleibt sich daher an sich gleich, aber, wozu es bestimmt ist, kann oft erst allmälig in die Erscheinung treten. Der Zweck und das Ende haben deshalb selbst in den Sprachen die Bedeutung von Synonymen, wie auch τέλος, finis, fin. Zu welchem Ende etwas tauge oder gemacht sei, sagen wir auch im Deutschen. England z. B. ist immer eine Inselgruppe gewesen, die Metall- und Kohlenlager in sich beherbergt hat. Diese Inselgruppe hat immer den Küsten Scandinaviens und Frankreichs gegenüber gelegen. Ihre Bewohner mußten daher zur Schifffahrt gelockt werden. Aber erst allmälig konnte das Wesen der Briten, ein Schiffervolk zu sein, auch den Zweck

ihrer insularen Lage enthüllen, nämlich das oceaniſche Verbindungsglied Europa's zu ſein. Ohne ſeine Häfen, ohne ſeine Kohlenlager u. ſ. w. würden dieſem Zweck die Mittel fehlen. Wir kennen daher oft ſchon die Qualität und Quantität von etwas. Wir dringen auch wohl zur Erkenntniß des Weſens vor, aber wir zweifeln nicht ſelten, ob wir den Zweck eines Daſeins richtig verſtanden haben, der uns das Weſen und Sein erſt völlig erklären würde. Eine Aegyptiſche Pyramide z. B. iſt in ihrem Daſein leicht aufzufaſſen. Es iſt ein pyramidales Gebäude aus Kalkſteinen, die mit Granit oder Porphyr belegt waren. In ihm finden wir eine Todtenkammer. Das Weſen der Pyramide war alſo, ein Grabgebäude zu ſein. Aber weshalb eine ſo koloſſale Steinmaſſe emporthürmen, ſo enge Gänge und Kammern darin anlegen, einen Leichnam zu umſchließen? Dies ſchien Manchen ſo ſeltſam, daß ſie nach Zwecken ſuchten, die ihnen das Rieſenhafte des Baues beſſer enträthſeln ſollten. Sie meinten alſo, die Pyramiden hätten aſtronomiſchen Zwecken gedient, von ihrer Spitze die Geſtirne zu beobachten; oder ſie hätten den Flugſand der Wüſte abhalten ſollen u. dergl. mehr. Allein der Zweck war, durch ihre Conſtruction die irdiſche Verewigung des Leichnams beſſer zu ſichern, weil die Aegyptier, wenigſtens in ältern Zeiten, die Unſterblichkeit der Seele noch mit der Dauer des Leibes verknüpften und deshalb den Leichnam mumiſicirten. Dieſer Zweck erklärt den Bau.

Weſen und Zweck werden im gemeinen Leben oft identiſch gebraucht, allein nicht ohne kleine Zuſätze, in denen ſich doch ein Bewußtſein des Unterſchiedes verräth. Man wird z. B. für Zweck ſagen: das eigentliche Weſen, das wahre Weſen. Für Zweck Beſtimmung zu ſagen, iſt auch gewöhnlich z. B. die Beſtimmung des Menſchen. Die Beſtimmung beruhet auf dem Weſen, allein ohne ſie würde das Weſen nicht ſo, wie es iſt, beſchaffen ſein. Wenn z. B. Tugend die Beſtimmung des Menſchen ſein ſoll, ſo muß er denken und wollen können. Denken und Wollen ſind das Weſen des Menſchen, aber in Verhältniß zum Tugendzweck werden ſie Mittel.

Hegel hat den logiſchen Begriff unter dem Namen des ſubjectiven dem Zweckbegriff als dem objectiven vorangehen laſſen.

Wir haben dies getadelt und wollen das oben Geſagte hier nicht wiederholen. Der Zweckbegriff iſt noch ein Begriff des Seins, wenn auch der höchſte, während der logiſche Begriff weſentlich das Verhältniß des Allgemeinen zum Beſondern und Einzelnen ausdrückt. Dies Verhältniß liegt nicht im Zweckbegriff, wenn er auch die ideelle Seele eines Realen ausmacht. Ein Zweck kann oft durch verſchiedene Mittel erreicht werden, die ſich aber zu ihm nicht wie die Arten zur Gattung verhalten. Und ſelbſt wenn der Zweck durch ein Mittel realiſirt werden kann, ja, wenn das Mittel mit dem Zweck zuſammenfällt, ſo exiſtirt hierin nicht das logiſche Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern. Wenn wir z. B. annehmen, daß Tugend der Zweck des menſchlichen Lebens iſt, ſo wird dieſer Zweck durch tugendhafte Geſinnung und durch tugendhafte Handlungen erreicht. Wenn ich aber den Begriff der Tugend logiſch betrachte, ſo geht derſelbe aus ſeiner Allgemeinheit in die beſondern phyſiſchen, intellectuellen und ethiſchen Tugenden über. Wenn wir dieſe Unterordnung des Beſondern unter das Allgemeine den logiſchen Begriff nennen, ſo geſchieht dies par excellence, denn wir ſind nicht gemeint, dem Zweckbegriff die logiſche Qualität überhaupt abzuſprechen, behaupten aber, daß er ein Moment im Begriff des Seins als ſolchem ausmache.

Wir können nun die Metaphyſik nach ihren Hauptbegriffen wiederum in drei Wiſſenſchaften zerlegen, nämlich in die Ontologie, Aetiologie und Teleologie. Der erſte und letzte dieſer drei Namen ſind geläufig und durch ſich ſelbſt verſtändlich. Der zweite wird geläufig und verſtändlich werden. Ouſiologie, obwohl es ganz richtig gebildet wäre, ſagt man nicht. Da aber im Begriff des Weſens der des Grundes und ſeiner Folge der ſpecifiſche iſt, ſo kann der Ausdruck Aetiologie am Paſſendſten dafür gebraucht werden, zumal er in der Medicin ſchon angewendet wird, die Lehre von den Krankheitsurſachen zu bezeichnen. Dieſe drei Wiſſenſchaften umfaſſen nun ganz daſſelbe, was Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik abgehandelt hat und wir befinden uns daher von dieſer Seite auch mit der Geſchichte der Wiſſenſchaft in vollkommener Uebereinſtimmung.

Erſter Abſchnitt.

Ontologie.

Die Lehre vom Sein.

Die Ontologie iſt diejenige unter den Wiſſenſchaften der Metaphyſik, die am häufigſten behandelt worden iſt, weil man ihren Begriffen als den elementarſten am wenigſten ausweichen konnte. Dennoch iſt ſie in dieſen vielfachen Darſtellungen in Europa durchſchnittlich eine Wiederholung Ariſtoteliſcher Definitionen geweſen, bis Hegel und Herbart ſie umgeſtalteten. Herbart's Philoſophie iſt principiell zwar von der Hegel'ſchen ſehr verſchieden, aber in dem Verſuch einer neuen und höhern Faſſung der ontologiſchen Begriffe begegnet ſie ſich mit der Hegel'ſchen und ſtimmt mit ihr, wenn auch unter andern Bezeichnungen, oft überein. Dieſer Umſtand erklärt auch, wie es möglich geweſen, daß ſo viele Verſchmelzungen beider Philoſophien in dieſem Punct aufgetaucht ſind. Hegel's Beſtreben, den Zuſammenhang der ontologiſchen Kategorien zu entwickeln, hat ein neues Licht auf ſie geworfen. Bis auf ihn hin hatte das abſtracte Definiren der Kategorien vorgeherrſcht. Trendelenburg's Geſchichte der Kategorien und der die Ariſtoteliſchen Kategorien betreffende Abſchnitt in Prantl's Geſchichte der Abendländiſchen Logik können davon überzeugen.

Nehmen wir an, daß das Denken, als frei von dem Gegenſatz des Sub- und Objectiven, ſich ſelbſt beſtimmt, ſo iſt der Begriff des Seins der erſte, zu welchem es ſich von ſich unterſcheidet. Die Vorſtellung meint das Sein immer außerhalb des Denkens ſuchen zu müſſen. Es ſoll für ſie immer ein Stoff ſein, den das Denken als einen gegebenen ergreift, aber das Denken enthält den Begriff des Seins in ſich ſelbſt. Es iſt für ihn frei von einer Abhängigkeit, welche der philoſophiſchen Bildung des Bewußtſeins anheimfällt. Sein iſt ſeine eigene Beſtimmung.

Aber hier ſogleich muß jener oft von uns ſchon erwähnte Mißverſtand entfernt werden, in dem Gedanken des Seins

mehr, als dieſen, ſuchen zu wollen, wenngleich, wie auch nun zur Genüge erinnert worden, kein reales Sein ohne die abſtracten Beſtimmungen des Seins gedacht werden kann, ſo daß in der That die Metaphyſik es iſt, welche uns die Einſicht in die tiefſten und geheimſten Beziehungen der Dinge eröffnet. Iſt man erſt darüber im Klaren, daß der Begriff des Anfangs der Wiſſenſchaft eine verſchiedene Bedeutung haben muß, je nachdem er im ſubjectiven, objectiven oder abſoluten Sinne gedacht wird, ſo wird man auch ſich darüber deutlich werden, daß objectiv mit dem Begriff des Seins angefangen werden müſſe. Der ſubjective Anfang der Philoſophie liegt in der Bildung des einzelnen Bewußtſeins zur Gewöhnung an das Denken. In ihn fällt der pſychologiſche Proceß, der vom Anſchauen durch das Vorſtellen zum Denken leitet. Er iſt es, den man gewöhnlich als den Anfang auch der Wiſſenſchaft überhaupt, namentlich der Logik, erwartet. Für das pädagogiſche Bedürfniß iſt dieſe Erwartung und demgemäß auch jener Anfang ganz richtig. Die Wiſſenſchaft ſoll aber nicht ihre verſchiedenen Gebiete ungehörig vermiſchen und muß daher eine ſolche Propädeutik der Pſychologie überlaſſen, die für die Selbſterkenntniß des Erkennens und für die Fähigkeit, den Entſchluß zum Denken zu faſſen, von abſoluter Wichtigkeit iſt. Nimmt man aus dieſem Gebiet einen beſondern Begriff heraus, den objectiven Anfang der Wiſſenſchaft zu gewinnen, ſo wird derſelbe zuletzt immer auf diejenige abſolute Abſtraction hinauslaufen, die im Abſtractum des Seins liegt. Sagt man z. B. man ſolle mit dem Zweifel anfangen, ſo iſt Zweifeln Denken. Wenn ich an der Wahrheit von Allem zweifle, was ich in meinem Bewußtſein als ein Gegebenes finde, ſo iſt dies ein Act der ſubjectiven Befreiung meines Denkens von aller Vorausſetzung, welcher den Kern der Sokratiſchen Ironie und der Carteſianiſchen Skepſis ausmacht. Unterſuche ich, was mir bleibt, nachdem ich durch den Zweifel von der Gewißheit aller Wahrheit abſtrahirt habe, ſo iſt es die Gewißheit, daß im Zweifeln ſelbſt als einem Denken der Gedanke des Seins enthalten iſt. Wird dies Reſultat zunächſt ſubjectiv in der Carteſianiſchen Form ausgeſprochen: cogito, ergo sum, ſo macht dies keinen Unterſchied in der Sache ſelbſt aus.

Das Denken ſetzt ſich als Sein, dies iſt das Weſentliche. Oder wenn man ſagt, daß objectiv von der Thatſache des Bewußtſeins ausgegangen werden ſoll, ſo iſt dieſelbe die Selbſtgewißheit des Ichs von ſich ſelber: Ich bin Ich. Ich iſt aber ein abſtracter Begriff. Ich iſt Ich nur als ſich denkendes und dies ſich denkende Ich weiß ſich als ſeiend, denn die Copula zwiſchen Ich und Ich, das Ich bin, iſt Sein. Es iſt alſo abermals die Identität des Denkens mit dem Sein ohne alle weitere Beſtimmtheit, die hier ausgeſprochen wird. Dieſer Fichte'ſchen Wendung ſteht der Realismus der abſoluten Poſition Herbart's gegenüber, daß das Sein iſt. Daß daſſelbe als eine Vielheit realer Weſen gedacht werden müſſe, iſt ſchon eine weitere Beſtimmung. Nehmen wir alſo an, daß das Sein ſchlechthin geſetzt wird, ſo iſt es in dieſer Prädicatloſigkeit kein Gegenſtand der Erfahrung, ſondern ein Product des reinen Denkens, welches mit ihm zuſammenfällt, wie die Eleaten dieſe Identität von ἔμμεναι und νοεῖν ausdrücklich ausſprachen und Herbart auf ſie deshalb in ſeiner Einleitung zur Philoſophie ſich mit dem Bewußtſein der Uebereinſtimmung mit ihnen in dieſer Hinſicht beruft; 1821, §. 116: „Ein reales Prädicat bekommt das Seiende, und dieſes iſt das Wiſſen, ohne Zweifel von ſich ſelbſt." D. h. das Denken ſchlechthin beſtimmt ſich als das Sein ſchlechthin. Die Schelling'ſche Definition des Abſoluten, daß es als die Vernunft die Einheit des Sub- und Objectiven ſei, enthält auch nichts Anderes, als die Coincidenz des abſtracten Denkens mit dem abſtracten Sein. Dieſer Begriff iſt daher der objective Anfang der philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Mit ihm beginnt ſie als Syſtem. Aber von dieſem Anfang iſt der abſolute zu unterſcheiden, der in dem Begriffe des Realprincips liegt, von welchem eine Philoſophie ausgeht. In demſelben werden die Beſtimmungen des Anfangs als Momente vorkommen müſſen, allein er wird in ihnen ſich nicht erſchöpfen laſſen. Für die Hegel'ſche Philoſophie iſt dies der Begriff des Geiſtes als des abſoluten, worunter Hegel keineswegs, wie ihm ſo oft angedichtet worden, nur den menſchlichen Geiſt verſteht, ſofern er ſich zur Abſolutheit erhebt, ſondern die abſolute Perſönlichkeit Gottes, in welcher die Identität des Denkens mit dem

Sein als die Congruenz ihres Begriffs mit ihrer Realität selbstbewußter Weiſe exiſtirt. Für die Entwicklung des Erkennens iſt dieſer Begriff des Abſoluten das Ende der Wiſſenſchaft, das Reſultat aller Vermittelungen, aber für die Realität als ſolche iſt dieſer zuletzt erſcheinende Begriff das Erſte, das acty allen andern Beſtimmungen als ihr Prius vorangeht. Nur als Geiſt iſt das Sein das allem andern Sein zuvorkommende. Wenn das gewöhnliche Bewußtſein ſich gegen die Philoſophie oft mit Hamlets Worten brüſtet, daß es viele Dinge zwiſchen Himmel und Erden gebe, von denen ſie ſich nichts träumen laſſe, ſo iſt es nicht minder wahr, daß es viele Begriffe in der Philoſophie gibt, von denen das gemeine Bewußtſein zwar träumt, von denen es aber nichts weiß.

Das Sein iſt unmittelbar in ſich beſtimmt. So iſt es 1) Qualität. Die Metaphyſik erörtert nicht, als was es beſtimmt iſt, ſondern nur die Nothwendigkeit, das Sein als ein qualitatives denken zu müſſen. Indem es aber ein in ſich beſtimmtes iſt, iſt es zugleich ein von anderm Daſein unterſchiedenes. Es hat eine Grenze gegen Anderes. Der qualitative Unterſchied hebt ſich zum Unterſchied 2) der Quantität auf. Die quantitative Beſtimmtheit iſt alſo an der qualitativen. Ein Quantum muß ein Quale ſein, aber ein Quale kann auch nur als ein Quantum exiſtiren. Die Gleichgültigkeit des Daſeins gegen ſeine quantitative Begrenzung iſt nur eine relative, denn ſie hat an der Qualität ſelber ihre Grenze. Die wahrhafte Beſtimmung des Seins iſt daher 3) die Modalität d. h. das Maaß als das nothwendige Verhältniß von Qualität und Quantität. Die Größe einer Beſtimmtheit des Seins iſt durch die Eigenthümlichkeit eines Daſeins normirt, welche ſelber nur durch ihr Verhältniß zu allen andern Qualitäten dieſe ſpecifiſche Eigenheit iſt. Die Qualität iſt die urſprüngliche, an ſich grundloſe Beſtimmtheit des Seins, welche für die Quantität als die veränderliche Grenze des Was die Unterlage ausmacht. Man kann wohl in abstracto von Quantität überhaupt ſprechen, allein es wird dabei immer vorausgeſetzt, daß in concreto die Größe eine qualitative ſei. Wir rechnen mit unbenannten Zahlen d. h. mit abſtracten Größen; um aber für das ſogenannte praktiſche Leben

vorzubereiten, rechnen wir mit benannten Zahlen d. h. wir geben die Qualität der Größe an. Wenn ich sage 4 + 4 = 8, so ist dies eine Abstraction von der Qualität der Größe. Sage ich: 4 b + 4 b = 8 b, so gebe ich mit b schon eine Qualität an, aber noch eine selbst abstracte; b ist gleichsam nur Symbol für die Qualität. Sage ich: 4 Ochsen + 4 Ochsen = 8 Ochsen, so setze ich durch diese Benennung der Zahl ihre Qualität. Groß und klein, viel und wenig, stark und schwach sein ist an sich relativ. Welchen Werth eine quantitative Bestimmung habe, hängt von ihrem Verhältniß ab. Dies nennen wir ihr Maaß, ihren modus. Modalität hat namentlich durch die Kantische Kategorientafel die Bedeutung erhalten, das Maaß der Gewißheit des Wahren auszudrücken und daher die Formen des assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheils in sich zu schließen. Allein der Begriff des Maaßes ist ein viel allgemeinerer; der modus ist nicht blos ein modus cognoscendi, sondern auch ein modus essendi. Erst in ihm erreicht das Sein seine vollkommene Definition. Qualität und Quantität für sich sind erst einseitige und unvollkommene Bestimmungen des Seins. Platon hat bekanntlich im Philebos diesen Zusammenhang zuerst dargestellt, indem er darin von dem Aufsuchen des richtigen Begriffs der Lust ausgegangen ist. Hegel hat das Verdienst, diesen Zusammenhang in einer höhern und strengern Weise aufgenommen und dadurch die ganze Ontologie umgestaltet zu haben.

Nehmen wir z. B. den Begriff des Planeten, so besteht die Qualität desselben darin, ein himmlischer Körper zu sein, der sich um einen andern rotirend herumbewegt. Ein solcher Körper kann nun größer oder kleiner sein. Dieser quantitative Unterschied ändert nichts an seiner Qualität. Allein die Quantität hat eine Grenze, unter oder über welcher der Körper nicht mehr ein planetarischer würde sein können. Wäre er z. B. eben so groß, als der Centralkörper, so wäre er eben nicht mehr ein peripherischer Körper; seine Qualität würde also aufgehoben werden. Einen Doppelstern nennen wir nicht Planet. Um Planet sein zu können, muß also ein himmlischer Körper kleiner als sein Centralkörper sein. Wie groß er aber in concreto sei, wird nicht blos durch diese Beziehung der centralen Attraction,

ſondern eben ſo ſehr durch die Größe der übrigen Planeten beſtimmt, mit denen zuſammen er Ein Syſtem ausmacht. Sein Maaß iſt ein durch dieſes Doppelverhältniß vermitteltes und aus ihm entſpringen nun alle ſpecifiſchen Beſtimmungen eines Planeten, die Dauer ſeines Jahrs, die Dichtigkeit ſeiner Maſſe, der Grad ſeiner Erleuchtung und Erwärmung durch den ſolariſchen Körper u. ſ. w. Oder nehmen wir ein Talent, ſo iſt daſſelbe die Qualität eines productiven Vermögens. Dieſe Productivität kann ſich in unbeſtimmt vielen Producten äußern, allein weder extenſiv noch intenſiv iſt die Quantität gleichgültig. Bald urtheilen wir daher, daß Jemand hinter dem Maaß ſeines Talentes zurückbleibe. Er hätte, meinen wir, mehr oder er hätte Beſſeres geben können. Bald urtheilen wir, daß Jemand das Maaß ſeines Talents überſchreite, indem er mehr producirt, als er ſollte, um ſich nicht zu wiederholen, um neu, um productiv zu ſein, oder indem er ſich forcirt, um Beſſeres hervorzubringen, als ſein Talent ihm erlaubt.

Erſtes Capitel.

Qualität.

Sein iſt als unmittelbar in ſich beſtimmt. Es iſt unmöglich, es nicht als ein in ſich beſtimmtes zu denken. Sagen wir, daß das Sein ein unbeſtimmtes ſei, ſo geſchieht dies nur relativ. Wir ſagen z. B. es ſei unbeſtimmt, wann Jemand ſterben werde; daß er aber ſterben werde, iſt beſtimmt; für uns nur iſt der Augenblick ſeines Todes unbeſtimmt; wir wiſſen ihn nicht, weil er noch nicht eingetreten iſt. Die Unbeſtimmtheit wird auch ſelber zu einer Beſtimmtheit. Sie iſt relativ, denn ſie ſetzt ſchon ein Sein voraus, an welchem die Beſtimmtheit möglich iſt. Das Sein unterſcheidet ſich vom Sein durch ſeine Qualität; durch ſie iſt es ein anderes. Als ein anderes iſt es Daſein. „Da" iſt vom Raum hergenommen. Es bezeichnet urſprünglich den beſtimmten Ort. Da ſtand er; da iſt eine Quelle; da bildet ſich ein Verein u. ſ. w. Im Orte liegt die Ausſchließlichkeit des Andersſeins und daher haben wir nun das

örtliche Daſein auf die Beſtimmtheit des Seins im Allgemeinen übertragen. Daſein iſt undenkbar ohne qualitativen Unterſchied. Wenn daher ein beſtimmtes Subject geſetzt wird, ſo kann das Da auch fehlen. In Oſtpreußen gebraucht der gemeine Mann Sein überhaupt, wo man anderwärts Daſein ſagt. Das Geſinde meldet z. B. „Der Briefträger iſt", nämlich da, uns zu ſprechen u. ſ. w. Dies iſt nur möglich, weil im Sein an ſich das Daſein enthalten iſt und der Zuſammenhang die concretere Bedeutung ergibt. Daß es einen Briefträger gebe, das Sein des Briefträgers überhaupt, braucht das Geſinde uns nicht zu melden. Im Daſein bezieht ſich Sein auf Sein durch ſeinen Unterſchied. Es iſt alſo ein *für ſich ſeiendes*. Ein Sein, welches nicht in ſich beſtimmt wäre, könnte nicht für ſich ſein, denn es würde ſich nicht von anderm Sein unterſcheiden können. Weil es *an ſich*, d. h. durch ſeine unmittelbare Qualität, ein beſtimmtes iſt, iſt es auch *für ſich*, *was es iſt*. Der Ausdruck Fürſichſein wird im Deutſchen vielfach gebraucht, um den Unterſchied eines Daſeins von anderm Daſein, aber zugleich die Beziehung auf daſſelbe zu bezeichnen. Im Griechiſchen und Lateiniſchen wird An ſich und Fürſichſein gewöhnlich mit demſelben Worte bezeichnet; dort durch κατά, hier durch per. Im Deutſchen erſpart uns der Ausdruck Für ſich ſein viele Umſchreibungen, deren andere Sprachen bedürfen. Wir ſagen im Deutſchen, es ſteht ein Haus ganz für ſich d. h. abgeſondert von andern; wir ſagen, es lebe Jemand ganz für ſich d. h. abgeſondert von den übrigen Menſchen, auf welche er ſich aber eben durch die Abſonderung bezieht; ohne die Andern würde der Sonderling nicht für ſich ſein können. Die Einheit des An ſich und des Fürſichſeins, das *An und für ſich ſein*, ſtellt das Daſein dar, wie es ſich kraft ſeiner Eigenthümlichkeit im Unterſchied von anderm Daſein in ſich abſchließt und alle Relativität, welche durch ſeine Qualität möglich iſt, in ſich aufhebt. Wenn man ſich deshalb über Hegel aufgehalten hat, daß er ſich des Ausdrucks Fürſichſein bedient, ſo müßte man auch die Deutſche Sprache tadeln, daß ſie dieſen Ausdruck geſchaffen und die Deutſche Nation, daß ſie ihn zu einem allgemein gebrauchten, Jedermann verſtändlichen gemacht hat.

Sein, Daſein, Fürſichſein ſind die Momente des Begriffs der Qualität, denn Sein an ſich iſt das unmittelbare, das aber, als ein in ſich ſo beſtimmtes, von anderm ſich unterſcheidet und als ein ſo unterſchiedenes ſich für ſich als ein Eins abſchließt. Als ein Eins iſt es nicht blos Etwas überhaupt, ſondern eine Größe. Der Unterſchied fällt nicht mehr nur in die Qualität, ſondern er fällt auch nach Außen hin; er wird zum äußern Verhältniß, zur Quantität.

I.

Sein.

Der Begriff des Seins überhaupt iſt der einfachſte, weil er als ſolcher keine weitere Beſtimmtheit hat. Er iſt der an Inhalt ärmſte, an Umfang weiteſte. Für den objectiven Anfang der Wiſſenſchaft iſt er der erſte, der jedoch in dem Fortſchritt ihrer Entwicklung nicht verſchwindet, ſondern ſich darin bis zum Ende erhält, denn zu ſein, kommt natürlich auch dem letzten und damit höchſten Begriffe zu. Inſofern beginnt alſo dieſer letzte in jenem erſten ſeine Entwicklung.

1) Der Begriff dieſes Anfangs iſt, wie wir ſchon vorhin geſehen haben, ein durch die totale Abſtraction vermittelter; wir wiſſen, wie wir dazu kommen, ihn zu ſetzen. Den Charakter der Unmittelbarkeit hat er in Verhältniß zu ihm ſelber und zu den ihm folgenden Beſtimmungen. Kraft jener Vermittlung iſt er aber auch ein nothwendiger. Man verſuche es, einen andern Begriff, als den des abſtracten Seins, als erſten zu ſetzen, ſo wird man bald erkennen, daß jeder andere ſchon ein Mehr enthält, ſich ihm alſo unterordnen muß. Man kann, wie wir oben zeigten, mit andern Begriffen den Anfang machen wollen, mit dem Zweifeln, mit der Thatſache des Bewußtſeins, mit der abſoluten Poſition des Seins oder der Vernunft, ſo müſſen ſie, um Anfang werden zu können, doch auf die Abſtraction des Denkens zurückgebracht werden, das zunächſt weiter keinen Inhalt als die Gewißheit des Seins hat. Dem philoſophiſch ungebildeten Bewußtſein entſpricht dieſe Ein-

fachheit des Anfangs nicht, denn es möchte sogleich mit dem Anfang am Ende sein und in ihm sofort die Begeisterung fühlen, mit dem Absoluten sich innigst vermählt zu haben. Es ist daher nur zu geneigt, dem Begriff des Seins an sich den des schlechthin Absoluten unterzuschieben und verwundert sich darüber, wenn es von der Leerheit und Dürftigkeit des anfänglichen Seins sprechen hört. Es erwartet, in dem ersten Begriff das Realprincip der Philosophie ausgesprochen zu erhalten, aus welchem alle Dinge ihren Ursprung nehmen. Die Theologen vorzüglich sind ganz begreiflich diesem Irrthum geneigt und empören sich gegen die Zumuthung, auch in der Wissenschaft das Heil zunächst in einer armen Krippe zu finden. Sie suchen die Wurzel der Wurzeln, die Quelle der Quellen, die Sonne der Sonnen, wie der Neuplatoniker Synesios sagt, und statt des Brodes, das den Hunger der Erkenntniß auf ewig stillt, scheint die Philosophie ihnen einen Stein kahler Abstraction zu bieten.

Man verdirbt sich die richtige Auffassung des Anfangs aber auch dadurch, daß man, statt das Sein überhaupt zu denken, schon eine genauere Definition desselben, z. B. das Seiende oder das Dasein oder das Wesen oder die Substanz u. s. f. herbeizieht. Man erfüllt dann nicht die Forderung der Philosophie, welche sagt, daß man, das reine Sein zu denken, von jeder besondern Bestimmtheit des Seins abstrahiren solle. Man geht wohl sogar so weit, schon die besondere Qualität des Seins wissen zu wollen, während doch erst der Begriff des Seins überhaupt, abgesehen von aller Qualificirung, gedacht werden soll. Man vergißt, daß noch nicht die Beschaffenheit des der Realität nach primitiven Seins, des ὄντως ὄν, des ὑπερεῖναι, des göttlichen Ursein, des vornehmsten Seins, sondern nur erst der Begriff des Seins schlechthin gedacht wird. Wird das Sein sofort als das schlechthin absolute genommen, so ergibt sich die theologische Consequenz, durch Induction oder Deduction von ihm alles andere Sein abzuleiten. Nun darf zwar der erste Begriff des Systems mit dem letzten, der niedrigste mit dem höchsten, nicht in Widerspruch stehen; er muß als ein positiver darin vorkommen, aber, als erster, kann er nicht der den Begriff des Absoluten erschöpfende Begriff sein. Wenn Schelling in seiner zweiten Philosophie das erste Sein das

wilde nannte, so klingt das poetisch; löst man aber diese Vorstellung auf, so enthält sie weiter nichts, als die Unbestimmtheit.

Daß mit dem Sein das Denken als das mit ihm identische gesetzt wird, gibt man allenfalls zu. Denken und Sein sind unterschieden, allein ihr Unterschied schließt ihre Identität in sich. Die Philosophie hat sich höchstens gegen den Mißverstand der rohen Vorstellung zu verwahren, als wolle sie mit jener Identität ausdrücken, daß Alles, was ich mir vorstelle, deswegen auch außer mir als ein Seiendes existiren oder daß umgekehrt alles Seiende auch ein sich selbst Denkendes sein müsse. Sonst aber gesteht man die Identität zu, weil ohne sie auch die gewöhnlichsten Vorstellungen zum außerordentlichsten Räthsel werden. Das Denken kann daher zwar von aller besondern Bestimmtheit des Seins, die es etwa sonst schon im Bewußtsein trägt, abstrahiren, aber es kann die Abstraction des Seins selber nicht aus sich wegdenken. Wie aber ist es möglich, vom Begriff des reinen Seins zu einem andern überzugehen? Und, wenn dies möglich sein sollte, welches ist dieser andere Begriff? Vom Begriff des Seins überhaupt kann nichts ausgesagt werden, denn, um ihn setzen zu können, muß ja vielmehr von Allem abstrahirt werden. Es kann auch von ihm kein Beispiel gegeben werden, ihn zu veranschaulichen, denn obwohl das: Es ist, in allem Dasein enthalten ist, so ist doch kein Dasein nur Sein schlechthin. Gott, an welchen, weil er frei von aller Beschränkung ist, hierbei gedacht werden kann, ist zwar auch, allein er ist zugleich unendlich mehr, als nur Sein. Der Jacobische Ausdruck, daß er das Sein in allem Dasein, hat schon eine viel höhere, auf seine schöpferische Allmacht, auf seine Alles durchdringende Gegenwart, auf seine Alles durchschauende Allwissenheit bezügliche Bedeutung. Weil das Sein allem Seienden inhärirt, so kann man auch sagen, daß mittelbar alles Dasein ein Beispiel des abstracten Seins ist, denn ohne das Ist ist Nichts. Bleibt man aber hierbei stehen, so hat die Wissenschaft hiermit, im Anfang, auch schon ihr Ende erreicht. Streng genommen, ist dies der Eleatische Standpunct, obwohl in der Ausführung desselben die Unterscheidung des Seins an sich von der Erscheinung die Form der Abstraction noch nach andern Seiten hinwendet. Untersuchen wir aber den Begriff des Seins, so ent-

decken wir, daß die Prädicatlosigkeit desselben sein Prädicat ausmacht. Wir finden also in seiner Bestimmungslosigkeit selbst eine Bestimmung.

2) Setzen wir dieselbe für sich, so haben wir darin einen vom Begriff des Seins unterschiedenen Begriff, den des Nichtseins. Dieser negative Begriff ist durch die Abstraction vermittelt, daß, um das Sein überhaupt zu denken, nicht ein bestimmtes Sein gedacht werden dürfe. Das Nicht gehört aber zunächst dem Denken, denn das Denken ist das abstrahirende. Dies Nichtsein ist daher von dem Begriff des abstracten Seins untrennbar. Es erneuern sich aus diesem Grunde bei ihm alle Schwierigkeiten, welche auch das reine Sein betreffen. Das Nichtsein ist nicht und aus dem Nichts kann nichts werden: ex nihilo nihil fit. Das Nichtsein kann nur gedacht werden, sofern das Sein gedacht wird. Der Begriff des Seins muß also dem des Nichtseins als Bedingung vorausgehen. Die Philosophie kann nicht mit dem Nichtsein anfangen. Nun ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriff des Nichtseins überhaupt und dem Begriff eines relativen Nichtseins. Relativ wird das Nichtsein für den Unterschied des Daseins und Nichtdaseins von Etwas ausgesagt z. B. es ist kein Geld da; hier ist Geld das bestimmte Sein, dessen Nichtdasein unter ganz bestimmten Umständen ausgesagt wird. Oder es wird eine einfache Negative gesetzt: Nicht-Mensch, Nicht-Löwe; oder es wird die bedingte Möglichkeit des Nichtseins eines an sich möglichen Daseins angegeben, das potentiale existens in potentia proxima sive remota als das nihilum relativum par excellence, z. B. daß es unter gewissen Bedingungen nicht zum Kriege kommen werde; oder es wird der Mangel einer möglichen Wirklichkeit als das nihilum privativum, als die στέρησις privatio, gesetzt, wie z. B. Krankheit die Abwesenheit der Gesundheit, Finsterniß die Abwesenheit des Lichts ist, der Kranke aber gesund, die Finsterniß erhellt werden kann; oder es wird ausgedrückt, daß etwas zufällig durch seine Beschaffenheit in die Unmöglichkeit versetzt ist, eine ihm sonst zukommende Function zu üben, z. B. ein Eunuch, zu zeugen, das sogenannte nihilum indispositionis sive inhabilitatis; oder es wird im nihilum comparationis sive comparative tale

das Nichts vergleichweise ausgesprochen, wie z. B. ein Sandkorn, gegen einen Berg gehalten, als ein Nichts erscheint; oder es wird der Mangel der Möglichkeit im nihilum negativum des ens rationis behauptet, das entweder ein Selbstwiderspruch, wie eine selige Verdammniß, ein tugendhaftes Laster, oder eine Fiction sein soll, wie das Fabelthier der Chimäre u. dergl. Diese scholastischen Unterscheidungen der Arten des Nichts sind sämmtlich nur relative Negationen, weshalb man auch wohl von ihnen das reine, schlechthin inhaltslose Nichts noch als das nihilum negativum, absolutum oder purum absonderte.

Alle diese Wendungen sind schon Modificationen des einfachen Nicht. Es ist überflüssig, sie zusammenzustellen, weil sie in den spätern Bestimmungen des Seins vorkommen müssen, wo sie erst in derjenigen Schärfe und Genauigkeit ausgesprochen werden können, die in einer solchen tabellarischen Anhäufung unmöglich ist. In dem Begriff des einfachen Nichts ist offenbar nichts zu denken, als die Bestimmungslosigkeit. In dieser ist es mit dem reinen Sein identisch, aber für sich ist es von ihm unterschieden. Wenn man daher sagt: Sein und Nichtsein seien dasselbe, so kann dies einen richtigen Sinn haben, nämlich, daß von beiden nichts ausgesagt werden könne. Das abstracte Sein ist weiter nichts als nur Sein und das Nichtsein ist auch weiter nichts, als nicht Sein. Keineswegs aber ist Sein und Nichts dasselbe, denn dann wäre ja weder das Sein Sein, noch das Nichtsein Nichtsein. Das Deutsche Wort Nichts ist eigentlich schon die relative Negation: nicht Etwas und man sollte sie daher von dem Nicht als der reinen Negation und vom Nichtsein als der Negation des Seins noch abzweigen. Wollte man aber jene Identität von Sein und Nichtsein so verstehen, als ob Dasein und Nichtdasein identisch wären, so würde dies ein großer Irrthum sein. So aber wird sie gewöhnlich aufgefaßt und dann als der Widerspruch des Seinnichts absurd und lächerlich gefunden. Der dummste Verstand ist noch klug genug, einzusehen, daß ein Stock z. B. nicht zugleich dasein und nicht dasein kann. Aber die Philosophie treibt keine Escamotage und wenn daher der wohlweise Verstand gefragt würde, was er unter Nichts verstehe, so würde er sich widerspre-

chend antworten müſſen, das Sein, welches nicht iſt und von welchem alſo auch nichts ausgeſagt werden kann. Ohne den Begriff des Seins und der Prädicatloſigkeit würde er nicht auskommen können.

3) Bequemer freilich, als ſolche Betrachtungen anzuſtellen, iſt es, vom Sein und Nichtſein ganz zu ſchweigen. Das Nichtſein als Vorſtellung des Nichtdaſeins der Welt, Gottes ſelber, iſt der Terrorismus der Phantaſie, der erhaben ausgeſchmückt werden kann, weil er einen ſo reichen und großen Inhalt erſt caſſiren muß. Wenn er aber bei dem unfruchtbaren Nichts anlangt, ſo ſpringt ihm aus demſelben doch das Sein wieder entgegen. Wenn Gott, wenn die Welt nicht wären — nun, was wäre dann? Im gewöhnlichen Leben wiſſen wir daher auch ganz wohl Beſcheid mit Sein und Nichts. Wir fragen z. B. bei einer optiſchen Beobachtung: ob man noch nichts ſehe? Nichts als Nichts ſoll nicht geſehen werden, ſondern ein Daſein, von dem man erwartet, daß es in den Geſichtskreis trete. Oder wir ſagen bei einer Lotterieausloſung, daß Jemand Nichts gewonnen habe. *Nichtſein iſt die Urform aller Unterſcheidung*, ohne welche keine Bewegniß, kein Spielraum, kein Streben, keine Thätigkeit, kein Leben denkbar wäre. Man muß aber deshalb doch nicht in den Begriff des abſtracten Seins ſchon den des Könnens und Nichtkönnens einmiſchen, wie Schelling in ſeiner zweiten Philoſophie gethan und damit den urſprünglichen Begriff des Seins und Nichtſeins gänzlich verdorben hat, denn Können iſt ein Begriff, der ſchon eine Menge Vorausſetzungen hat, und in einer viel höhern Region als der des Anfangs liegt. Müſſen wir nun offenbar, im Sein das Nichtſein, im Nichtſein das Sein denken, ſo ergibt ſich hieraus ein dritter Begriff, der des *Werdens*. Aus dem reinen Sein als ſolchem, ohne das Nichtſein, kann nichts werden, denn es iſt ja ſchon; aus dem reinen Nichtſein als ſolchem, ohne das Sein, kann auch nichts werden, denn es iſt ja nicht. Aber Sein ohne Nichtſein, Nichtſein ohne Sein ſind Abſtractionen. Der wirkliche Begriff des Seins iſt, ein werdendes zu ſein und der wirkliche Begriff des Nichtſeins iſt ebenfalls, ein werdendes zu ſein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden als ein

räumliches oder zeitliches von ſich ausſchließen. Von Gott kann man ſchicklicher Weiſe nicht ſagen, daß ſein Sein ein Werden ſei, weil er immateriell, ſchlechthin ſich ſelbſt gleich und ewig iſt und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm ausſagt. Dennoch hat ſelbſt der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in ſeine Beſchreibung einzumiſchen und läßt den Jehovah ſagen: Ich bin, der ich war und ſein werde. Denken wir Gott als lautere Thätigkeit, ſo iſt darin das Werden als ein obgleich verſchwindendes Moment mitgeſetzt. Werden iſt das Sein, ſofern es ſein Nichtſein, und das Nichtſein, ſofern es ſein Sein aufhebt. Als werdendes Sein iſt es Entſtehen, als werdendes Nichtſein Vergehen. Es iſt alſo zugleich das Entſtehen, welches vergeht, und das Vergehen, welches entſteht. Indem ein Samenkorn als dies Korn vergeht, entſteht in Wurzel, Steagel, Blatt die Pflanze, welches Entſtehen ſelber jedoch am Ende wieder zum Vergehen der Pflanze führt, wie die Religion dies Ineinander von Geburt und Tod, von Tod und Geburt oft ſehr poetiſch und nachdrücklich vorſtellt. Entſtehen und Vergehen als die beiden dem Begriff des Werdens nothwendig inhärirenden Momente ſind von einander untrennbar. Sein iſt dem Nichtſein, Nichtſein dem Sein entgegengeſetzt, aber im Werden muß jedes dieſer Entgegengeſetzten in ſeinem Entgegengeſetzten und als mit ihm identiſch gedacht werden. Das Nichtſein im Werden iſt nicht die Negation, die nicht zugleich poſitiv wäre, aber auch das Sein im Werden iſt nicht die Poſition, die nicht zugleich negativ wäre. Denken wir uns z. B. das Werden einer Linie, ſo iſt dies ein continuirliches Hinausgehen über den jedesmaligen Endpunct. Im Anfang iſt der Punct zugleich noch der Endpunct, allein ſo iſt er noch nicht Linie. Der Punct muß ſich als Punct aufheben. Er wird alſo negirt, indem er ſich continuirt. In der Continuirung vergeht er als dieſer discrete Punct, verſchwindet jedoch nicht in Nichts, ſondern ſein Vergehen iſt eben das Entſtehen der Linie. Daß er in ihr da iſt, zeigt ſich, ſobald ſie aufhört, denn ſofort erſcheint der Punct als Endpunct. Oder wenn die Linie geſchnitten wird, ſo wird ſie in einem Punct geſchnitten. Das Entſtehen der Linie iſt

jedoch nicht nur das Aufheben des Punctes als ſolchen, ſondern es iſt auch das Aufheben der Richtungsloſigkeit deſſelben. Das Werden der Linie hat ſowohl das Sein des Punctes als das Nichtſein ihrer ſelbſt zur Bedingung. Dies Nichtſein iſt die offene Seite an jedem Werden als ſein Nochnichtſein und iſt von dem abſtracten Nichtſein überhaupt zu unterſcheiden. Weil das Werden weder nur Sein noch nur nicht Sein iſt, ſo iſt es ſowohl Sein als Nichtſein. Werden kann nur, was iſt, aber werden kann auch nur, was noch nicht iſt. Dies Noch nicht iſt die weitere Beſtimmung, die zum einfachen Nicht hinzutritt.

Man kann ſolche Begriffe, wie Sein, Nichtſein, Werden, nicht einfach genug auffaſſen und nicht vorſichtig genug Alles von ihnen abhalten, was ſchon einer tieferen Entwicklung derſelben angehört. Daß ſie durcheinander eine Einheit ausmachen, iſt gewiß. Wenn die hier gegebene Erörterung nicht genügt, ſo halte man ſich an die ausführliche im Platoniſchen Parmenides. Die Nichtbeachtung der gründlicheren Arbeiten iſt freilich ein Hauptmangel auf dem Gebiete der Philoſophie; der auf ihm wuchernde Dilettantismus, der von der Geſchichte der Wiſſenſchaft wenig oder nichts weiß, iſt die Urſache, daß die einfachſten Begriffe immer wieder in Frage geſtellt werden, ohne daß ihre Beſtimmung, wie ſie längſt gewonnen worden, eine Veranlaſſung dazu gäbe. Hierin ſteht die Bearbeitung der Mathematik viel höher, denn obwohl ſie eine rein aprioriſche Wiſſenſchaft iſt, ſo verſchmäht ſie doch nicht, ſich ihrer Reſultate immerfort auch hiſtoriſch zu erinnern und den Nutzen aus ihrer Geſchichte zu ziehen, den dieſelbe wirklich gewähren kann und ſoll. Nichts hat wohl die grenzenloſe Unwiſſenheit in der Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie mehr an den Tag gelegt, als das bis zum Ekel wiederholte Staunen über Hegel's Logik, mit den Begriffen von Sein, Nichtſein und Werden den Anfang zu machen. Welche Fluth ſchaaler Witze iſt nicht darüber ausgegoſſen worden! Weil der Begriff des Werdens die Einheit der Begriffe Sein und Nichtſein iſt, ſo hat natürlich die Vorſtellung eine noch ſtärkere Verſuchung, als bei dieſen letztern, dem einfachen Abſtractum concretere Formen zu ſubſtituiren, in denen es

ſich das Werden gefallen läßt. Das Heraklitiſche Fließen im πάντα ῥεῖ, die Anaxagoräiſche ἀλλοιῶσις als Veränderung, die Ariſtoteliſche Bewegung, κίνησις, die myſtiſche Empfindlichkeit Gottes bei Jakob Böhm, die im ewigen Ja das ewige Nein überwindet, der Schelling'ſche Proceß u. ſ. w., ſind ſolche für das Vorſtellen ſinnlichere Formen, die aber theils auf die einfachen ontologiſchen erſt reducirt werden müſſen, theils zu Fehlern Veranlaſſung geben. Die Gewöhnung thut hierbei viel. Ein Schleiermacherianer z. B. gewöhnt ſich an den Ausdruck: flüſſiger Unterſchied, um damit den Uebergang in das Entgegengeſetzte auszudrücken, weigert ſich aber oft, denſelben Begriff in ſtrengern dialektiſchen Formen anzuerkennen, in denen das Vorſtellen nicht mehr, wie an dem Fließen, einen Anhalt aus der Anſchauung hat. In der Herbart'ſchen Philoſophie wird der Ausdruck Werden auch vermieden; es wird das Geſchehen dafür geſetzt, aber Geſchehen iſt ſchon eine eigenthümliche Beſtimmtheit des Werdens; es tritt darin ſchon die örtliche und zeitliche Beziehung des Werdens hervor.

Der Begriff des Werdens iſt alſo nicht ein Aggregat aus Sein + Nichtſein, ſondern er iſt erſt der wahrhafte Begriff des Seins und Nichtſeins als ihre von ihnen vorausgeſetzte Einheit. In dieſer liegt aber, daß das Werden, indem es wird, zugleich geworden iſt. Das Sein oder Nichtſein, das Entſtehen oder Vergehen, iſt, als ein durch Werden vermitteltes, Daſein. Wenn ein Daſein noch nicht iſt, aber entſteht, ſo iſt es im Werden begriffen; wenn es, als ein vergangenes, nicht mehr iſt, ſo iſt es geweſen. Dies Werden des Daſeins iſt für uns das Werden des Begriffs des Daſeins, nicht die Ableitung eines realen Daſeins. Ein reales Daſein muß allerdings nothwendiger Weiſe immer auch ein gewordenes ſein. Ein Wald, der jetzt da iſt, iſt gewachſen; ein Haus, das jetzt da iſt, iſt gebauet u. ſ. f. Wenn wir aber ſagen, daß das Daſein das Reſultat des Werdens ſei, ſo haben wir dieſe Begriffe hier in ihrer infinitiven Allgemeinheit vor uns. Das Werden hebt ſich zum Daſein auf, heißt nicht, es hört zu ſein auf, ſo wenig, daß vielmehr im Sein des Daſeins auch das Nichtſein fortdauert.

Ein Wald, der gewachsen ist, wächst immer fort; die einzelnen Bäume, aus denen er besteht, entstehen und vergehen continuirlich; ein Haus, das gebauet ist, wird, indem es da ist, gemach baufällig u. s. w.

II.

Dasein.

Die Ableitung des Begriffs des Daseins wird also mißverstanden, wenn man sie als eine sogenannte Erklärung betrachtet, woher das Dasein komme? Diese Frage betrifft ein bestimmtes Dasein, kann mithin auch nur in solcher bestimmten Beziehung beantwortet werden. Woher ist dasjenige Dasein, welches wir Natur nennen? Woher ist das Meer? Woher sind die Celten gekommen? Solche Fragen fordern dann ein Eingehen auf die besondere Vermittelung gerade dieses Daseins, allein die Frage, woher der Begriff des Daseins, kann nur die allgemeine Antwort empfangen: aus dem Begriff des Werdens. Werden, ohne ein gewordenes zu werden, ist undenkbar. Das gewordene Sein ist Dasein. Im Dasein liegt daher der Unterschied des Seins von sich selber. Als Dasein ist das Sein bestimmt. Diese gewordene unmittelbare Bestimmtheit nennen wir Qualität, ein Wort, das nach Prantl's Bemerkung Cicero noch zögernd für ποιότης gebraucht. Durch seine Qualität ist das Dasein, sofern es von anderm Dasein sich durch sie unterscheidet, endlich. Sofern es aber den Unterschied aufzuheben vermag, ist es unendlich. Dasein unterscheidet sich von Dasein unmittelbar als das, was es ist. Sind die Unterschiedenen in ihrer Qualität gleich, so fällt ihr Unterschied in die Quantität; wären sie jedoch nicht in ihrer Qualität eben identisch, so würden sie nicht als homogene Größen unterschieden werden können. Dies Dasein z. B. ist ein Haus; dies auch; dies auch u. s. f. Ein Haus ist dem andern in der Qualität, Haus zu sein, gleich, folglich ist es die Identität in dieser Bestimmtheit, wodurch es möglich ist, sie zusammenzuzählen und zu sagen: drei Häuser. In seiner

Qualität hat ein Daſein gegen anderes ſeine Grenze. Seine Grenze iſt von ſeinem Daſein nicht verſchieden. Wenn wir die Grenze denken, ſo denken wir zugleich die Qualität. Ein Haus unterſcheidet ſich von dem Boden, auf welchem es ſteht, von dem Hauſe, neben welchem es ſteht, durch ſeine Steine, Balken, Bretter, die gerade ſo zuſammengefügt ſind. Wo dieſe Steine, Balken, Bretter, in dieſer Form des Zuſammenſeins aufhören, da hört auch das Haus auf; da fängt der Boden, da fängt das andere Haus an. Grenze iſt das beſtimmte Nichtſein eines Daſeins. Wird die Grenze aufgehoben, ſo entſteht das Unendliche, denn der Unterſchied des Daſeins iſt in dem Aufheben der Grenze ſelbſt aufgehoben. Es verſteht ſich, daß er auch wieder geſetzt werden kann. Wie dies geſchieht, hängt von der Qualität des Daſeins ab. Wenn die Wörter Endlichkeit und Unendlichkeit ausgeſprochen werden, ſo nehmen ſie für Viele heutzutage durch eine gewiſſe Richtung des theologiſchen Sprachgebrauchs eine religiöſe Färbung an, von der man jedoch abſtrahiren muß, ſich die wiſſenſchaftliche Unbefangenheit zu erhalten.

Qualität.

Sein als beſtimmtes Sein iſt Daſein. Daſein iſt durch Werden des Seins vermitteltes Sein. An ſich aber iſt es unmittelbar, was es iſt. In ſolcher Unmittelbarkeit, die es von anderm Daſein unterſcheidet, nennen wir es Qualität. Was daher das Qualitative ſei, kann man nicht unmittelbar ſagen. Oder vielmehr, wir können es wohl durch ein Wort bezeichnen, ſoll jedoch, was unter ihm zu verſtehen ſei, auseinandergeſetzt werden, ſo iſt dies nur möglich durch Eingehen auf den Zuſammenhang, in welchem dies Qualitative mit Anderem ſteht; ein Zuſammenhang, der eben das Werden des als unmittelbar erſcheinenden Daſeins enthält. Wenn alſo nur bei dem einfachen Worte ſtehen geblieben wird, ſo iſt daſſelbe freilich nur ein Zeichen, in welchem nichts von der Qualität ſelber vorkommt, die mit ihr ausgedrückt werden ſoll und nur onomatopoetiſche Wörter, welche ſich auf die Nachahmung von Tönen

beziehen, haben einen Anklang an die Qualität ihres Inhalts. Sonſt aber kann das Wort nicht fühlen laſſen, was durch es geſagt wird. Dies iſt von Platon im Kratylos ſchon hinreichend nachgewieſen worden. Das Wort ſüß kann nicht ſüß ſchmecken; das Wort grün kann nicht grün ausſehen; das Wort gut kann nicht gut ſein u. ſ. f. Inſofern iſt das Qualitative unſäglich. Menſchen, die nicht an Nachdenken gewöhnt ſind, lieben daher auch, die Unſagbarkeit, oder emphatiſcher, die Unausſprechlichkeit ihrer Gefühle zu verſichern, während alle höhere Bildung darauf beruhet, dem Gefühl durch die Sprache zur Darſtellung zu verhelfen. Die Herrſchaft des Gebildeten über den relativ Ungebildeten liegt zum Theil in dem Zauber, daß er für ihn ausſpricht, was er fühlt. Dies Ausſprechen muß ſich aber in die Vermittelung deſſen einlaſſen, was, als ein Unmittelbares erſcheinend, doch ein gewordenes Daſein iſt. Wenn es alſo nicht Schuld der Sprache, ſondern der Bildung iſt, das Was nicht ſagen zu können, ſo muß man doch vor dem Irrthum ſich hüten, als könnte das Einfache einfach geſagt werden, denn, daß es dies nicht kann, liegt in dem Begriff des Daſeins, ſofern er das Werden in ſich aufhebt. Man ſoll z. B. ſagen, was Oxygen ſei, ſo iſt dies unmöglich, ohne wieder andere Qualitäten einzumiſchen. Oxygen iſt alſo ein Gas, das geruch- und geſchmacklos iſt, ein ſpecifiſches Gewicht hat und in welchem andere Körper mit ſtärkerem Glanz und größerer Hitze, als in athmoſphäriſcher Luft, verbrennen. Es iſt ſchwerer, als Hydrogen, aber leichter als Waſſer. Wenn man dieſe Beſtimmungen durchgeht, ſo erkennt man leicht, daß man, um, was Oxygen ſei, ſagen zu können, den Begriff vieler andern Qualitäten vorausſetzen müſſe, wie, was Gas, was ſpecifiſche Schwere, was Farbe, Geruch, Verbrennlichkeit ſei. Iſt aber, falls dies geſchieht, was Oxygen ſei, wirklich geſagt? Iſt das einfache chemiſche Radical, das wir mit dieſem Wort benennen, damit in ſeiner Qualität erreicht? Kann man nicht behaupten, daß man, was das Oxygen eigentlich ſei, doch damit noch nicht wiſſe? Dieſer Rückzug auf das Nichtwiſſen iſt ſehr beliebt, um recht gründlich zu erſcheinen und wird bald als Aeußerung tiefſinniger Forſchung, bald als Bekenntniß menſch-

licher Schwäche und frommer Demuth verehrt. Es versteht sich, daß dies in bestimmten Fällen auch wirklich möglich ist; oft aber betrügt man sich damit, indem man, was man eben gesagt hat, vergißt und den Begriff der Sache außerhalb derselben sucht. Man beschreibt z. B. das Oxygen in seinem Verhältniß zu den übrigen chemischen Radicalen, unterscheidet sein Dasein genau von Hydrogen, Azot u. s. f., leugnet aber plötzlich, damit seine Qualität beschrieben zu haben. Wäre dies wahr, so würde man es gar nicht von andern Radicalen unterscheiden können, allein zugleich erhellt, daß es *nur in seinem weitern Zusammenhang als ein in sich Einfaches* erfaßt werden kann. Was setzt nicht der Begriff des Chemischen, von welchem es nur ein Moment ausmacht, schon Alles voraus! An sich also ist es unmittelbar, was es ist, nicht aber ist seine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung. Der mathematische Punct ist für die Linie ein unmittelbares Dasein, aber an sich ist er vermittelt, denn er ist diejenige Bestimmung des Raums, von welcher ursprünglich alle Gestaltung in demselben ausgeht. Er setzt sich also den Begriff des Raums voraus und ist von dieser Seite ein gewordenes Dasein. Wird dies Werden beschrieben, so wird damit die Qualität des Punctes beschrieben. Die Qualität als solche ist immer einfach, aber je höher sie steht, um so mehr Vermittlungen schließt sie in sich und um so schwieriger, allein nicht unmöglich, wird es, sie auszudrücken. Was das Leben, was der Geist, was Gott sei, kann nicht so einfach gesagt werden, als die Ungeduld oberflächlicher Menschen es erwartet. Wenn man zwischen dem *Daß* und dem *Was sein* in der Art unterscheidet, daß zwar das erstere, nicht aber das zweite uns bekannt sein soll, so täuscht man sich hierbei, wenigstens in Ansehung des Begriffs der Qualität. Wenn wir sagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er sei, so leuchtet ein, daß wir das Erstere gar nicht sagen könnten, ohne Gott von anderm Dasein zu unterscheiden. Unterscheiden wir ihn aber, so müssen wir auch seine Qualität setzen, z. B. dasjenige Dasein zu sein, welches allein das schlechthin durch sich selbst gewordene und werdende ist. Gott wird, was er ist, durch sich selbst.

Anderes.

Sein überhaupt unterſcheidet ſich von ſich als Nichtſein; Werden als Entſtehen und Vergehen; Daſein als Anderes gegen Anderes. Andersſein iſt der Unterſchied des qualitativen Seins. Farbe iſt ein Anderes, als Geruch. Grün iſt eine andere Farbe als gelb. Langſam iſt eine andere Geſchwindigkeit als ſchnell. Der gute Wille iſt ein anderer als der böſe. Die republicaniſche Verfaſſung iſt eine andere, als die monarchiſche u. ſ. w. Aber auch in der bloßen Unmittelbarkeit iſt ein Daſein ein anderes, als ein anderes. Dieſer Apfel iſt ein anderer, als jener; dies Sandkorn ein anderes, als jenes u. ſ. w. Das Verhältniß von Anderem zu Anderm beſteht daher darin, daß es an ſich *real* und durch ſeine Realität für Anderes *reell* iſt. Real iſt das in ſich Beſtimmte. Was keine Qualität hat, kann nicht real ſein. Das Reale liegt in der Unterſchiedenheit des Daſeins vom Daſein und dieſe Unterſchiedenheit liegt wieder in ſeiner unmittelbaren Beſtimmtheit. Dem Realen ſteht inſofern das *Ideale* gegenüber, als darunter der *Begriff des Realen* verſtanden wird. Wäre das Ideale nicht, obwohl in der Form des Begriffs, das Reale, ſo wäre es nicht ideal. Ein Ideal, *das nicht realiſirt werden könnte*, wäre ein ſchlechtes Ideal, eine Fiction, eine utopiſche Vorſtellung, ein müßiges Poſtulat. Das wahrhafte Ideal, der Begriff der Qualität, durch welche ſich ein Daſein von anderm wirklich unterſcheidet, iſt nicht blos die unbeſtimmte Möglichkeit, ſondern die Nothwendigkeit der Sache ſelbſt; es hat in ſich die Kraft ſeiner Realiſirung. *Reell* aber iſt das Reale in ſeiner beſtimmten Beziehung auf anderes Daſein. Das Papiergeld eines Staats iſt ſo lange reell, als ſeine Baarfonds daſſelbe zu realiſiren vermögen. Die Qualität des Metallgeldes iſt die Realität, auf deren Daſein die Reellität ſeines Credits für die Emiſſion von Werthpapieren beruhet. Ein Gaſtwirth kann eine reelle Bedienung verſprechen, ſofern er alle Realitäten beſitzt, die von ſeinen Gäſten vorausgeſetzt werden können. In Oeſtreich lieſt man an Maueranſchlägen und in Zeitungen das Ausgebot von Realitäten d. h. von ländlichen Gutsherrſchaften, deren reeller Werth in einer Summe von

Gulden angegeben wird; im Werthe drückt ſich das Verhältniß nach Außen hin aus, was in dem Realen, in den Wäldern, Wieſen, Aeckern, Schaafherden u. ſ. w. enthalten iſt. Wir rühmen die reellen Kenntniſſe eines Menſchen, ſofern ſie durch ihre Realität eine Beſtimmtheit haben, welche ſie mit Zuverläſſigkeit zu einer ſichern Anwendung befähigt. Das Reelle iſt folglich das Reale ſelber, allein in der Beziehung auf anderes Daſein. Dem Reellen ſteht das Ideelle ſo gegenüber, wie dem Realen das Ideale. Ideell wird das Reale, ſofern es in einem andern Daſein ſich reell bewährt, damit aber die Selbſtſtändigkeit ſeines Unterſchiedes von demſelben aufhebt und ſich in ihm als ein Moment (movimentum) ſetzt. Das Ideelle iſt ein Reales, das ſich als reell bethätigt. Allein gerade durch die Realiſirung in einem Andern verſchwindet ſein Unterſchied von demſelben und wird es ſeiner Einheit integrirt. Ein Stück Zucker iſt ein Reales, das ſich von anderm Daſein z. B. Waſſer unterſcheidet. Wird der Zucker in das Waſſer geworfen und darin aufgelöſt, ſo iſt er nicht mehr an ſich als ein ſelbſtſtändiges Daſein, wohl aber reeller Weiſe im Waſſer vorhanden. Sein reelles Verhalten zu demſelben beſteht darin, es ſüß zu machen. Eben deswegen iſt nun der Zucker im Waſſer auch ideell geſetzt; er iſt zu einem Moment deſſelben geworden; er iſt in die Einheit deſſelben übergegangen. So iſt im Begriff des Werdens das Sein und Nichtſein ideell geſetzt; daß dies ideelle Daſein das reelle in ſich ſchließt, zeigt ſich in der Realität des Seins als entſtehendem, in der Realität des Nichtſeins als vergehendem Werden. Im Lebendigen iſt die Materie als ein ideelles Daſein geſetzt. Albumin, Protein, Fibrin, Caſein, ſind Realitäten, aber das Leben ſetzt ſie in ſich zu bloßen Momenten herab. In der Erinnerung iſt die Vergangenheit ideell enthalten. Sie iſt nicht als ſelbſtſtändiges Daſein, als unmittelbare Realität darin gegenwärtig, ſondern als fortwirkende Vorſtellung. Wie reell dies ideelle Daſein ſich verhalte, können wir darin erkennen, daß wir durch die Erinnerung des Vergangenen, obwohl es nicht mehr unmittelbar da iſt, heiter oder düſter, zufrieden oder ärgerlich u. ſ. f. geſtimmt werden können. Der Begriff des Ideellſetzens iſt daher ein ſehr wichtiger; der Ausdruck: ideeller

Weiſe hingegen, ſoll in der Regel nur bezeichnen, daß wir uns etwas nur ſubjectiv vorſtellen.

Mit den Ausdrücken Idealismus und Realismus wird in unſerm Zeitalter ein großer Unfug getrieben. Weil der Idealismus in einigen Richtungen zum Nihilismus wurde, ſo haben Viele eine Scheu bekommen, ſich zum Idealismus zu bekennen, der, als wahrhafter, den Realismus in ſich ſchließt. Sie beeifern ſich, dem Publicum die Verſicherung zu geben, eine realiſtiſche Philoſophie zu lehren. Realismus! Das iſt das Loſungswort, das ſie bis zum Heiſerwerden ausrufen. Dem materialiſtiſchen Zeitalter, deſſen Denken hauptſächlich nur auf Rechnen ſich beſchränkt, klingt der Name Realismus viel angenehmer, als der des Idealismus, der ihm zumuthet, über die Erſcheinung ſich zu erheben und wohl gar ſo grob iſt, ihm ein ethiſches Ideal vorzuhalten, das von ihm längſt als ein ſehr unreeller Wahn verlacht wird.

Etwas.

Das Daſein wird zum Etwas, indem es durch ſeine Qualität ſich nicht nur auf ſich, ſondern zugleich auf Anderes bezieht, das es von ſich als ſein Nichtſein durch ſeine Qualität ausſchließt. Das Daſein iſt dies beſtimmte in ſich ſelbſt; eben deswegen iſt es nicht dies andere. Seine Qualität iſt es, die es von anderm Daſein unterſcheidet, aber ſie iſt es auch, durch welche es ſich auf anderes Daſein bezieht. Im Etwas, aliquid, wird das Was, das τὸ τί ἔιναι, das quid, zur identiſchen Doppelbeziehung auf ſich und Anderes. Wir unterſcheiden daher in der Sprache das Etwas vom unmittelbaren Daſein. Wir hören z. B. von einem Gerücht. Das Daſein des Gerüchtes iſt aber von dem Daſein ſeines Inhalts unterſchieden. Als ein umlaufendes iſt es ſelbſt eine Realität, die ſich aber wieder auf ein anderes Daſein bezieht. Wir fragen daher wohl: ob etwas an dem Gerücht ſei? Wir unterſcheiden in der Sprache auch das Etwas von dem Nichts als dem Nichtſein einer beſtimmten Realität. Wir fragen z. B. ob Jemand noch nichts geworden ſei? Nichts werden heißt hier nicht zu Nichtswerden, ſondern nicht etwas werden. Etwas werden bezeichnet, daß ein

Daſein durch die in ihm entſtandene Qualität ſich von anderm Daſein unterſcheidet; die Qualität gibt ihm die Realität, durch die es als dies beſtimmte ein anderes gegen Anderes iſt. Jemand iſt etwas geworden, bedeutet nicht, daß er überhaupt geworden; ſein Daſein vielmehr wird ſchon vorausgeſetzt; es bedeutet, daß ſein Daſein in Verhältniß zu anderem ſich durch eine beſondere Qualität unterſchieden hat. Jemand iſt Tiſchler geworden, ſo iſt er nunmehr Etwas, denn Tiſchler ſind nicht alle Menſchen, nur einige. Als Tiſchler, was er für ſich iſt, bezieht er ſich nun gerade auf die Andern. Menſchen, die ſich nicht durch ſich ſelbſt von den übrigen unterſcheiden, die ſich nicht ſelbſt zu Etwas gemacht haben, wünſchen daher ſehnlichſt einen Titel, um doch „diſtinguirtere" Perſonen werden zu können. Einen ſolchen Titel nennt man auch Charakter. Die Zeitungen melden, daß der Fürſt N. N. dem und dem den Charakter eines Hofraths u. dgl. beigelegt habe. Nun iſt ein ſolcher doch auch Etwas geworden. Sehr merkwürdig, aber ganz folgerichtig, iſt, daß Etwas auch den Nebenſinn der Realität hat, die an das Nichts angrenzt, denn als Etwas iſt ein Daſein eben von anderem auf beſtimmte Weiſe unterſchieden. Und dieſe Beſtimmtheit liegt in der Qualität, weshalb die Quantität gering ſein kann und Etwas für wenig gebraucht wird. Wenn wir fragen, ob Jemand wohl noch etwas Vermögen habe, ſo iſt das Etwas eben noch nicht Nichts. Das Etwas iſt gerade noch Daſein genug, es vom Nichts zu unterſcheiden. Etwas Vermögen iſt immer noch Vermögen. Auch ſetzen wir zum Etwas die Qualität des Daſeins hinzu, denn das Etwas überhaupt iſt ein Abſtractum. Wir ſagen alſo: etwas Geld nehmen; etwas Kopfſchmerz haben; etwas gefährlich ſein u. ſ. w. Setzen wir das Abſtractum ſchlechthin, ſo iſt das Qualitative, was bei ihm ſupplirt werden muß, ſchon vorausgeſetzt. Wenn ein Bettler den andern fragt, ob er etwas erhalten habe, ſo weiß dieſer ſchon, um welche Qualität es ſich handelt.

Endlichkeit.

Etwas iſt durch ſeine Qualität ein Anderes gegen ein Anderes. Dies aber iſt eben ſo wohl als ein Anderes an ſich

Etwas. Es iſt auch qualitativ in ſich beſtimmt. Das eine Etwas hört auf, wo das andere anfängt; es fängt an, wo das andere aufhört; das andere Etwas verhält ſich zu ihm auf gleiche Weiſe. Etwas iſt, dem Etwas gegenüber, endlich. Das Endliche hat daher in ſeiner Qualität ſeine *Beſtimmung*, ſofern es durch ſie zu anderm Daſein ein beſtimmtes Verhältniß einnimmt. Etwas *qualifizirt ſich zu Etwas*, weil ſein Daſein ganz unmittelbar dies andere Daſein in ſich enthält. So wenig aus dem Nichts Etwas werden kann, ſo wenig kann Etwas zu Etwas beſtimmt werden, was es nicht ſchon an ſich iſt. Beſtimmung, destinatio, iſt daher nur die Beſchreibung der Qualität eines Daſeins in Bezug auf anderes Daſein und deſſen Qualität. Wenn wir von einem Menſchen ſagen, daß er zu einer Kunſt beſtimmt ſei, ſo hat er von Natur ganz unmittelbar die Anlage dazu. Es iſt ſeine Qualität, Maler oder Muſiker zu ſein; daher kann er Maler oder Muſiker werden; wäre er es nicht ſchon an ſich, ſo könnte er es nicht werden. Ihn zum Künſtler zu beſtimmen, ohne daß er urſprünglich die Anlage dazu hätte, wäre vergeblich. Das Auge hat die Beſtimmung, zu ſehen, weil es im Licht ſeine Qualität hat; es iſt lichtgierig. Wir *geben* einem Daſein wohl von Außen her eine Beſtimmung, die ſomit als zufällig erſcheint; das Daſein *empfängt* ſie in ſich und daſſelbe Etwas kann verſchiedene Beſtimmungen erhalten. Allein es wird die Qualität der Beſtimmung doch immer durch die Qualität des Daſeins bedingt bleiben. Einem Diamanten kann man die Beſtimmung geben, als Schmuck eines ſchönen Halſes zu prangen, denn er hat die Qualität, im Licht als der glänzendſte Stein zu funkeln; man kann ihm auch die Beſtimmung geben, Glas zu ſchneiden, denn er hat die Qualität, der härteſte Stein zu ſein, der, indeſſen er jeden Stein ritzt, von keinem andern geritzt wird. Ohne ſeinen Glanz würde er nicht jene, ohne ſeine Härte nicht dieſe Beſtimmung empfangen können.

Wenn ſich Etwas *verändert*, ſo geht es in ſich dazu über, ſeine Qualität in einer beſtimmten Beziehung zu ſetzen. *Etwas wird zu etwas Anderem*, weil es an ſich ſchon dies Andere iſt. Es verändert ſich *in ſich*, weil es durch ſeine Qualität zu

einem ſolchen Andersſein beſtimmt iſt. Kleines wird groß z. B. durch Wachsthum; Eiſen wird magnetiſch z. B. durch den galvaniſchen Strom u. ſ. w. Das Verhältniß der Qualität zur Beſtimmung nennen wir Beſchaffenheit, aptitudo, indoles sive natura. Die Beſchaffenheit von Etwas kann nur durch anderes Daſein zur Erſcheinung kommen. Weil etwas dieſe Qualität hat, zeigt es in beſtimmter Beziehung dieſe Beſchaffenheit. Wie Etwas beſchaffen ſei, kann daher nur durch ſein Verhältniß zur Qualität von anderm Daſein erhellen. Im Verhältniß zum Licht iſt das Auge eben ſo beſchaffen, daſſelbe als das ihm homogene Element aufzunehmen. Im Verhältniß zum Licht iſt der Diamant ſo beſchaffen, zu funkeln; im Licht erſt wird er glänzend, wie das Auge ſehend. Wir lieben deswegen, die Qualitat von Etwas durch die verſchiedene Beſchaffenheit zu beſchreiben, die es nach verſchiedenen Seiten hin zeigt, während es doch an ſich immer daſſelbe iſt. Wir ſollen z. B. ſagen, was Gold ſei, ſo werden wir ſagen, es ſei ein Metall, das in Verhältniß zur Schwere eine große ſpecifiſche Schwere, in Verhältniß zum Licht eine warmgelbe Farbe, in Verhältniß zur Cohäſion außerordentliche Dehnbarkeit, in Verhältniß zum Feuer Beſtändigkeit, in Verhältniß zum Sauerſtoff Unangreifbarkeit zeige. Dieſe verſchiedenen Beſchaffenheiten drücken nur die Eine Qualität Gold aus. Weil das Gold ſo außerordentlich dehnbar, weil es unoxydirbar iſt, können andere Metalle mit ihm überzogen werden und kann man es z. B. beſtimmen, die Spitzen von Blitzableitern zu ſchützen. Wir geben ihm dieſe Beſtimmung, weil ſeine Beſchaffenheit ſie möglich macht. Wenn ein Stück Gold zur dünnen Fläche geſchlagen iſt, ſo hat es ſich in ſeiner Geſtalt verändert. Erſt war es ein Stück, nun iſt es unter dem Hammer des Goldſchlägers ein breites Blatt geworden. Hat es ſich aber an ſich verändert? Iſt es als Blatt weniger Gold als zuvor? Keineswegs, ſondern, weil es ſo außerordentlich dehnbar, hat es nur die Beſchaffenheit ſeiner äußeren Geſtalt verändert.

Beſtimmung und Beſchaffenheit von Etwas fallen daher in ſeiner Beſtimmtheit, determinatio, zuſammen. Beſtimmtheit iſt die Qualität von Etwas, kraft welcher es ſein Daſein im Kreiſe ſeiner Beſtimmung nur durch ſeine Beſchaffenheit zu behaupten

vermag. Wozu es bestimmt ist, liegt in seiner Qualität. Wie es beschaffen ist, liegt auch in seiner Qualität. Eben darum unterscheidet es sich von anderm Dasein durch seine Bestimmtheit, die es auf diese Bestimmung einschränkt und die es, in Verhältniß zu anderm Dasein, gerade so beschaffen zeigt. Die Bestimmtheit des Diamanten erlaubt nicht, ihm eine andere Bestimmung zu geben und seine Beschaffenheit zu ändern. Bestimmung und Beschaffenheit, in denen sich die Bestimmtheit von Etwas ausdrückt, müssen einander entsprechen. Eine für Etwas unpassende Bestimmung kann es nicht erfüllen. Der Esel kann nicht Lauten schlagen. Wenn Etwas nicht mehr so beschaffen ist, seine Bestimmung erfüllen zu können, so hört auch seine Bestimmtheit, wodurch es von anderm Dasein sich unterscheidet, auf. Es kommt dabei auf die ursprüngliche Qualität von Etwas an, welche Beschaffenheit ihm nach dem Verluste einiger noch bleiben und wozu es in Folge derselben noch bestimmt werden kann. Wenn ein hölzerner Stuhl zusammenbricht, so kann er nicht mehr die Bestimmung erfüllen, uns zum Sitzen zu dienen; da er aber ursprünglich Holz ist, so können wir ihn noch verbrennen. Allein damit ist nun auch dies Etwas in dieser Bestimmtheit verschwunden. Eine Landstraße, die voller Löcher ist, kann durch eine solche Beschaffenheit ihre Bestimmung, den Verkehr zu erleichtern, nicht mehr erfüllen; im Gegentheil, sie erschwert ihn; Menschen, Pferde, Wagen, bleiben in ihr stecken. Sie hat damit ihre eigene Bestimmtheit verloren, sie ist keine Straße mehr und man sieht, wie der Transport neben ihr sich einen andern Weg sucht. Aber die Bestimmtheit, weil sie die Schiedlichkeit von Dasein und Dasein, ist allerdings auch eine Beschränkung des Etwas. Dieser höchst einfache Begriff ist es, den auch Spinoza mit den Worten: omnis determinatio est negatio, hat bezeichnen wollen. Kaum ist es verständlich, daß man die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hindurch diese simple Wahrheit so oft als eine der tiefsinnigsten Stützen der Speculationen, als eine Ueberschwänglichkeit philosophischer Forschung, bis zum Ekel wiederholt hat. Die Determination ist eine Negation, sofern Etwas Anderes von sich ausschließt und selbst von diesem Andern, weil es selber auch ein Etwas, ebenfalls ausgeschlossen wird. Ist denn aber die De-

termination nicht auch Poſition? Omnis determinatio est positio iſt gerade ebenſo richtig. Omnis negatio est determinatio läßt ſich dagegen nicht ſagen, weil die bloße Verneinung noch keine poſitive Beſtimmtheit ſetzt. Sie ſetzt nur die Unbeſtimmtheit, außer da, wo die Negation eine conträre iſt. Wenn ich ſage: N. N. iſt nicht krank, ſo liegt darin freilich, daß er geſund iſt; oder wenn ich ſage: N. N. iſt nicht hier, ſo iſt er freilich anderwärts, ohne daß in dem nicht Hier das beſtimmte andere Wo angegeben wäre. Beſtimmtheit iſt höher, als Unbeſtimmtheit, wie Platon ſchon in Philebos den Vorzug des πέρας vor dem ἄπειρον ἀπέραινον auseinandergeſetzt hat. Die Beſchränkung, die in der Beſtimmtheit liegt, iſt es, durch welche Endlichkeit (finitas) möglich wird. Weil Etwas dieſe Qualitäten hat, iſt es ein Anderes, als ein Anderes, ein aliud aliud, ein ἄλλο als ein ἕτερον. Es endet, wie oben ſchon geſagt wurde, wo ein anderes anfängt. So weit iſt der Begriff des Endlichen richtig, allein er wird ſofort falſch, ſobald man das Negative der Beſchränkung als ein nicht ſein ſollendes Daſein nimmt. Wenn die Beſtimmtheit, weil ſie eine Negation, das Schickſal nur des Nichtſeins verdiente, ſo wäre ihr Daſein ſelbſt ein Ueberfluß und man müßte mit Mephiſtopheles urtheilen, daß Alles, was entſteht, werth ſei, zu Grunde zu gehen und daß es demnach beſſer wäre, wenn überhaupt nichts entſtände. Was iſt denn die Subſtanz Spinoza's, wenn alle Beſtimmtheit, weil ſie ein Negatives, aufgehoben wird, anders, als das unterſchiedloſe, unbeſtimmte Sein und Denken? Man hat in den Streitigkeiten über den Begriff der Perſönlichkeit Gottes die Folgen dieſer einſeitigen Auffaſſung geſehen. Gott ſollte nicht als Perſon gedacht werden können, weil er damit, uns und der Natur gegenüber, als ein unterſchiedenes Daſein exiſtiren müßte. Mit ſolcher Beſtimmtheit ſei aber die Negation und die Endlichkeit in ihm geſetzt, die ſeinem Begriff, in ſich unendlich zu ſein, widerſprächen. Welch' ein ſeichtes Raiſonnement! Wenn allerdings die Beſtimmtheit des göttlichen Daſeins eine nur ſinnliche wäre, ſo würde die Natur, ſo würden wir ſelbſt Gott beſchränken, ſo würde ſeine Perſönlichkeit nicht das Daſein der Natur wie unſer eigenes durchdringen können. Als Geiſt aber iſt Gott frei von der Beſchränkung durch

die Natur und durch die Geſchichte. Als Geiſt muß er jedoch, um Gott ſein zu können, ein beſtimmter ſein, wie z. B. unerſchaffen, allwiſſend, allgegenwärtig u. ſ. w. Dieſe Prädicate gehören ſeiner Qualität an. In ihnen beſteht die Eigenthümlichkeit ſeiner Perſönlichkeit und in ſofern ſind ſie, durch welche er der Abſolute iſt, auch für ihn eine Beſchränkung ſeines Daſeins. Er kann nicht nicht allgegenwärtig ſein, wohingegen wir z. B. obwohl wir auch Geiſt ſind, doch nicht allgegenwärtig, allwiſſend u. ſ. w. ſind. Die Einzigkeit Gottes, die ihn in jenen Prädicaten von uns abſchränkt, ſind nicht ein Mangel, ſondern eine Vollkommenheit ſeines Weſens, die es ihm möglich macht, weder an der Natur noch an uns eine Schranke zu haben. Für ihn aber conſtituiren ſie ſeine Individualität.

Grenze und Schranke.

Endlich iſt alſo, was entſteht und vergeht. Es entſteht aber nur, was ein beſtimmtes Daſein iſt. Weil es beſtimmt iſt, kann es ſich verändern. Die Art und Weiſe ſeiner Veränderlichkeit hängt von ſeiner Qualität ab. Durch ſie hat es die Beſtimmung, als Etwas zu etwas Anderem zu werden, aber das Andersſein, zu welchem es wird, liegt ſchon in der Unmittelbarkeit ſeines Seins, ſo daß es nach Außen hin, in Verhältniß zu anderm Daſein, in ſeiner verſchiedenen Beſchaffenheit doch die nämliche Qualität zeigt. Der Begriff der Beſtimmtheit iſt daher zwar in dem Begriff der Endlichkeit enthalten. Das Endliche iſt immer auch ein Beſtimmtes. Allein es iſt ein Irrthum, das Beſtimmte zugleich immer auch für ein Endliches zu nehmen, denn es kommt auf die Natur des Beſtimmten an, ob es, als ein ſolches, auch ein Endliches ſei. Das Beſtimmte kann auch, wie wir ſehen werden, in ſich unendlich ſein. Es entſtehen die gefährlichſten Mißverſtändniſſe, alle Determination nur als Negation zu ſetzen und dem Begriff des Endlichen den Makel aufzudrücken, als ob es, weil es ein beſtimmtes, ein nicht ſein ſollendes Daſein wäre. Man hat ſich angewöhnt, das Endliche mit einer gewiſſen Verachtung zu mißhandeln, während man doch nur die falſche Entgegenſetzung des Endlichen gegen das wahrhaft Unendliche bekämpfen ſollte. Wir ſagen: endliche Intereſſen. Gewiß gibt es deren und zwar

ganz berechtigte, die an ſich gar keinen Tadel verdienen. Erſt dann fordern ſie denſelben heraus, wenn ſie ſich einem höhern, in ſich unendlichem Intereſſe hemmend entgegenſetzen. Erwerb von Eigenthum z. B. iſt nicht nur erlaubt, ſondern nothwendig, weil es ein Mittel zur Befreiung unſerer Perſönlichkeit wird. Eigenthum iſt als ein beſtimmtes Daſein in Acker, Thieren, Häuſern, Geld u. ſ. w. etwas Endliches. Allein erſt, wenn dieſe Endlichkeit ein Hinderniß für die Verwirklichung höherer Pflichten würde, dürfte man ſie als eine bloße Endlichkeit zurückweiſen. So ſagen wir: endlicher Verſtand, allein der Verſtand iſt eine nothwendige Function. Er iſt die Kraft der einfachen Beſtimmtheit in unſern Begriffen. Er iſt, als der Horos des Denkens, vollkommen berechtigt. Verdient er alſo an ſich, geſchmäht zu werden? Gewiß nicht. Nur dann erſt kann ihm der Vorwurf der Endlichkeit nicht erſpart werden, wenn bei ſeinen Beſtimmungen ſtehengeblieben und ihretwegen die Vernunft verleugnet werden ſoll.

In der Beſtimmtheit von Etwas liegt ſeine Grenze, denn ſie iſt es, die es affirmativ von Allem, was es nicht iſt, unterſcheidet. Grenze, finis, iſt auch Ende von Etwas, denn wo ſeine Beſtimmtheit nicht mehr iſt, hört es ſelber auf und fängt etwas Anderes an. Ob wir ſagen, daß Etwas ſein Ende oder daß es ſeine Grenze erreicht habe, iſt daſſelbe. Die Grenze aber iſt nicht blos Ende überhaupt; ſondern Ende als Verhältniß des Etwas durch ſeine Beſtimmtheit zu ſeinem Nichtſein. Wo ein Land ſeine Grenze hat, da hört es auf, eben deshalb aber grenzt es hier an etwas an, worin es nicht mehr iſt und was ſeinerſeits eben ſowohl ſeine Grenze ausmacht. Die Pyrenäen ſind ebenſowohl Spaniens Grenze gegen Frankreich, als Frankreichs gegen Spanien; der Manchecanal grenzt Frankreich ebenſowohl von England als England von Frankreich ab; der Rhein, welcher den Elſaß von Baden ſcheidet, ſcheidet Baden eben ſo ſehr vom Elſaß u. ſ. w. Grenze als negative Beſtimmung von Etwas iſt daher ſelbſt die poſitive Mitte, worin ſich das unterſchiedene Daſein gegenſeitig berührt, denn das Aufhören des einen ſchlägt in das Anfangen des andern um, welches Anfangen zugleich das Aufhören deſſelben und Anfangen des andern iſt. Wenn man von Franzöſi-

ſchem Boden auf Spaniſchen tritt, ſo ſagt man, daß Frankreich dort aufhöre, Spanien hier anfange, tritt man umgekehrt von Spaniſchem Boden auf Franzöſiſchen, ſo ſagt man von derſelben Erdſcholle, die dort als Anfang Spaniens bezeichnet wurde, daß ſie das Ende Spaniens ſei und, was zuvor als Ende Frankreichs galt, verkehrt ſich zu ſeinem Anfange. In Bezug auf das Etwas ſelbſt iſt aber die Hauptſache, daß es mit ſeiner Beſtimmtheit auch den Anfang ſeines Nichtſeins ſetzt. Worin dies Nichtſein für ſich wieder beſteht, iſt eine weitere Frage. Ueber ſeine Grenze kann daher Etwas nicht hinaus, denn ſein Daſein fällt durch ſeine Beſtimmtheit mit ihr zuſammen. Die Grenze iſt in der Veränderung der entſcheidende Punct, der entſcheidende Moment. Etwas kann zu Etwas Anderm nur innerhalb ſeiner Grenze werden, ſofern dies Andersſein nur eine Veränderung derſelben Qualität iſt. Ein lebendiges Individuum z. B. kann krank werden; ebendeshalb kann es aber auch wieder geſund werden. Krankheit iſt ſelbſt noch Leben. Wenn das Individuum aber ſtirbt, ſo erreicht es ſeine Grenze. Tod nennen wir das Nichtſein des Lebens; der Augenblick des Sterbens iſt deshalb der entſcheidende, in welchem nämlich der Tod als die Grenze des Lebens eintritt, le moment suprême. Der Tod ſelber iſt aber gar nichts Anderes, als das Aufhören des Lebens, weshalb die Epikuräer bekanntlich lehrten, daß wir den Tod nicht zu fürchten hätten, denn wo er ſei, ſeien wir nicht und wo wir ſeien, ſei er nicht.

Die ganze Wiſſenſchaft breitet vor uns das Bild der Grenzen aus, welche ein Daſein durch ſeine Beſtimmtheit an einem andern Daſein hat. In der Natur entſteht die Grenze mit dem Daſein ſelber, im Geiſt wird ſie von ihm als ſeine Geſchichte hervorgebracht. Die Völker trachten darnach, dem Eigenthum, dem Recht und der Sitte durch Achtung vor ihnen als heiligen Grenzen das Daſein zu erhalten. Der Deus Terminus ſpielt nicht blos in der Römiſchen Geſchichte eine ſo wichtige Rolle und die gewaltigen Götter des Griechiſchen Olymps müſſen den Schluß des Schickſals als eine Grenze anerkennen, welche ſie nicht zu verändern vermögen. Die Grenze iſt als ſolche unabänderlich, wenn auch der Punct oder Moment ihres Erſcheinens ſich ver-

ändern kann. Die Schneegrenze z. B. iſt an einen beſtimmten Grad der Temperatur gebunden, ſie erſcheint aber eben deswegen in ihrer verticalen, wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine ſehr mannigfaltige Curve. Die Verbreitungsbezirke gewiſſer Pflanzen ſind ebenfalls an einen beſtimmten Temperaturgrad gebunden. Aendert ſich aber ein Klima, ſo ändert ſich auch ſeine Vegetationsgrenze. Weil alſo im Begriff der Grenze das Nichtſein an ſich mitgeſetzt iſt, *ſo kann ſie auch aufgehoben werden*. Wir nennen ſie in dieſem Fall *Schranke*, impedimentum, limen. Schranke iſt auch Grenze, allein eine aufhebliche, ſofern nämlich das Daſein ſich über die Aufhebung der Grenze hinaus dennoch als ein identiſches zu erhalten vermag. Ohne in der Veränderung ſich zu continuiren, würde es nicht eine bloße Schranke aufgehoben haben. Ob etwas an einer Beſtimmtheit nur eine Schranke oder eine Grenze beſitzt, kommt ſomit auf die urſprüngliche Qualität des Daſeins an, weil durch ſie ſein Verhältniß zu anderm Daſein beſtimmt wird. Im Begriff der Schranke liegt die Relativität und es iſt daher möglich, daß, was zunächſt als Grenze eines Daſeins erſcheint, ſelbſt das Mittel gewährt, ſie zur Schranke herabzuſetzen. Das Meer z. B. trennt Länder von einander; es iſt zunächſt eine Grenze des Völkerverkehrs; allein die Schifffahrt verwandelt dieſelbe in eine bloße Schranke und gerade der uferloſe Ocean wird es, der endlich alle Völker mit einander verbindet. Es iſt auch möglich, daß ein der Qualität nach höheres Daſein an einem andern ſeine Grenze erreicht, das ſcheinbar viel niedriger ſteht, allein eine genauere Unterſuchung wird uns in ſolchem Fall zeigen, daß das vergleichweiſe höhere Daſein unter ſeine Beſchaffenheiten doch diejenige niedere zählt, durch welche es zu Grunde geht. Eine Marmorſtatue kann als Kunſtwerk unendlich hoch ſtehen. Weil Marmor aber ſo beſchaffen iſt, daß er zerbrechen kann, ſo kann ſie zertrümmert werden; gerade ihre Qualität, aus Marmor zu ſein, macht eine ſolche Vernichtung möglich. In der Phänomenologie des Geiſtes hat Hegel geſagt, ſeine Grenze wiſſen heiße, ſich zu opfern wiſſen. Ich opfere Etwas, ſofern ich es für mich nach ſeinem Nichtſein, eben damit für ein Anderes als Daſein ſetze. Ich verbrenne auf dem Altar die fetten Schenkel eines Stieres, der mein Eigenthum war.

Ich genieße ſie nicht ſelbſt. Ich hebe aber ſelbſt ihr Daſein zu einem Daſein für die Götter auf, indem ich ſie in das Feuer werfe, obwohl ich weiß, daß daſſelbe ſie verzehrt. Im emporwallenden Rauch und Duft gebe ich mein Eigenthum den Göttern zum Genuß. Ich opfere mein Leben, wenn ich es mit Bewußtſein der Gefahr des Todes ausſetze, um dadurch eine andere, höhere Qualität meines Daſeins zu erhalten. Der Tod iſt die Grenze meines Lebens, allein ich zögere nicht, in das Nichtſein meines Daſeins überzugehen, wenn die Freiheit meines Volkes oder ein anderer Zweck, der mir mehr gilt als mein Leben und ohne deſſen Realität mein Leben keinen Werth für mich hat, eine ſolche Darangabe deſſelben fordert. Hegel hat in der Logik den Begriff des Sollens mit dem der Schranke zuſammengefaßt. Im Begriff des Sollens macht nun der der Schranke allerdings ein Moment aus, wenn man das Verhältniß des Begriff's zu ſeiner Realiſirung betrachtet. Schranken ſind inſofern da, damit ſie aufgehoben werden ſollen. Als eine aufhebliche Grenze lockt jede Schranke, ſie zu überſchreiten. Allein der beſtimmtere Begriff des Sollens fällt noch nicht in die Kategorie des Seins, ſondern erſt in die Kategorie des Weſens und noch mehr in die des Zweckes, denn ob Etwas auch ſchon den Trieb habe, ſeine Grenzen zu Schranken herabzuſetzen, hängt nicht nur von ſeiner Qualität, ſondern auch von dem Verhältniß ihres Daſeins zu anderm Daſein ab. Unwiſſenheit z. B. iſt eine bloße Schranke des Wiſſens, welche durch Belehrung aufgehoben werden kann. Wenn der Menſch aber nicht zur Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit gelangt, ſo regt ſich in ihm auch nicht der Trieb, ſie durch Belehrung zu tilgen.

Der Begriff der Grenze geht alſo in den der Schranke über, ſobald ein Daſein kraft ſeiner Beſtimmtheit die Möglichkeit beſitzt, ſie für ſich als ein Nichtſein zu ſetzen. Und dies iſt nur möglich, ſofern ein ſolches Daſein das, was die Beſtimmtheit der Grenze ausmacht, in ſeine Qualität ſchon einſchließt. Für das praktiſche Leben wird es daher von äußerſter Wichtigkeit, Grenze und Schranke nicht mit einander zu verwechſeln. Die eine Täuſchung kann ſo wichtig werden als die andere und die eine wie die andere kann eben ſo tragiſche als komiſche Conſequen-

zen haben. Wird die absolute Grenze nur für eine Schranke genommen, so entsteht ein vergebliches Bemühen, sie aufzuheben. Sie spottet aller Arbeit. Ein Mensch hat z. B. an einem Talent eine Grenze seines productiven Vermögens; will er aber mehr, als sein Talent ihm möglich macht, so überbietet er sich; er verkennt die ihm nothwendige Grenze, innerhalb deren er Löbliches hervorbringen könnte. Er forçirt sich zu falschen Ueberschwänglichkeiten und richtet mit ihnen sein wirkliches Talent zu Grunde. Wird umgekehrt die relative Grenze für die absolute genommen, so entsteht eine nicht nothwendige Beschränktheit. Aller falsche Conservativismus in Wissenschaft und Kunst, in Politik und Religion verfällt diesem Irrthum. Ein sehr großer Theil unserer theoretischen und praktischen Bildung besteht darin, daß wir das, was uns als Grenze erschien, als eine bloße Schranke erkennen und demgemäß auch behandeln lernen. Wir sagen vom Kinde, daß sein Horizont sich täglich erweitere d. h. daß es täglich in der Enttäuschung begriffen ist, ein Dasein für eine Grenze gehalten zu haben, die eine bloße Schranke ist. Wir müssen beurtheilen lernen, was für uns und für Andere Grenze oder Schranke ist. Haben wir erst die Entdeckung gemacht, daß, was lange Zeit als unübersteigliche Grenze galt, nur eine Schranke sei, so scheint es uns oft kaum glaublich, daß die Täuschung über diesen Unterschied so lange möglich gewesen, wie z. B. unsere letzte Periode der Aufklärung sich immerfort über die Beschränktheit des Mittelalters verwunderte, so viele Jahrhunderte so groben Vorurtheilen preisgegeben zu sein. Aber die Menschen des Mittelalters waren gerade so gescheut, als die Menschen der Periode der sogenannten Aufklärung, weshalb man sich, als ein genaueres und tiefer dringendes Studium die Unwissenheit der Aufklärung über die sogenannten finstern Zeiten des barbarischen Mittelalters aufklärte, wieder nicht genug verwundern konnte, wie hoch eigentlich die Cultur in demselben schon gestanden habe. Unsere Zeit ist vornämlich darauf bedacht, die Schranken von Raum und Zeit aufzuheben. Hierin ist sie groß. Mit welchen Mühsalen überschritt ein Hannibal die Alpen und mit welcher Geschwindigkeit rollt jetzt der mit allem Comfort ausgestattete Schnellpostwagen die schönen breiten Alpen-

ſtraßen dahin! Wenn wir im Gedränge des Lebens zuweilen in verzweifelte Situationen gerathen, ſo beſteht nach der erſten Beſtürzung unſere Ermuthigung zunächſt darin, zu unterſuchen, ob wir einer wirklichen Grenze als einem Letzten oder ob wir einer bloßen Schranke gegenüberſtehen, die wir überwinden können. Wir rufen uns und Andern zu, uns über Vorurtheile, Aberglauben, Angewöhnungen, Irrthümer, Ungunſt der Umſtände zu erheben. Der große Menſch iſt es vorzüglich dadurch, daß er uns von einer Menge von Schranken befreiet, über die wir in unſerer Befangenheit als über vermeintliche Grenzen hinauszugehen nicht gewagt hatten. Jede Grenze, die man *macht*, iſt nur eine Schranke, wie wir uns auch ganz richtig ausdrücken. Wir ſetzen z. B. dem Vordringen einer Peſt durch einen Grenzcordon eine Schranke, denn wir wiſſen ſehr wohl, daß wir eine abſolute Grenze nicht ziehen können. Die Chineſen haben ſchon vor Jahrhunderten ihre Nordweſtgrenze mit einer Mauer befeſtigt, die natürlich nur eine Schranke für die nomadiſchen Reitervölker war und daher oft überſchritten worden iſt. Eine Grenzſperre für den Handel iſt nur eine gemachte Grenze, welche der Schmuggel in den vielfachſten Wendungen mit Liſt und Gewalt täglich zur bloßen Schranke herabſetzt.

Weitere Beſtimmungen beider Begriffe ergeben ſich durch alle folgenden Kategorien. Wir erwähnen nur Eins noch. Der mathematiſche Begriff der ſogenannten *unerreichbar beſtimmten* Grenze iſt eigentlich identiſch mit dem der Theilung in's Unendliche. Wenn ich z. B. von einem beſtimmten Ganzen ein Viertel halbire, dieſe Hälfte wieder halbire, dieſe abermals u. ſ. w., ſo kann ich natürlich nie zu Ende kommen; die an ſich beſtimmte Grenze weicht immer um eine neue Hälfte der Hälfte zurück.

Unendlichkeit.

Schon zu wiederholten Malen mußten wir die Warnung einflechten, bei den ontologiſchen Begriffen nicht ſogleich an theologiſche zu denken, denn obwohl die theologiſchen nicht ohne die ontologiſchen gedacht werden können, ſo iſt es doch erforderlich, dieſe für ſich in ihrer einfachen Selbſtſtändigkeit zu faſſen, wenn man ſie richtig denken und ihnen nicht eine Neuplatoniſche Phy-

ſtogonomie geben will, durch welche ſie in eine viel höhere Sphäre gerückt werden, als ihnen unmittelbar zukommt. Die Hegelſche Philoſophie und namentlich die Hegelſche Logik hat genug unter der Mißauffaſſung zu leiden gehabt, ihren Anfang, den Begriff des prädicatloſen Seins, mit dem Einen zu identificiren, welches die Neuplatoniker als das höchſte, über alle Gegenſätze hinausliegende Sein zum Anfang ihrer Syſteme machten. Der Begriff des Unendlichen enthält eine vorzügliche Verlockung zu ſolchen Ueberbietungen, ſobald man vergißt, daß man es in der logiſchen Wiſſenſchaft erſt mit dem Begriff des Unendlichen, nicht mit einem ſpecifiſchen Unendlichen zu thun hat, und Aufſchlüſſe ſucht, welche die Logik gar nicht geben kann. Für uns iſt es der Begriff der Schranke, der den Uebergang zum Begriff des Unendlichen macht. Der erſte Begriff, von dem wir ausgingen, war der des beſtimmungsloſen Seins. Dies iſt an ſich zwar unendlich, aber erſt als Werden geht es actu in die Unendlichkeit über. Was man im reinen Sein Unendlichkeit nennt, iſt nur ſeine Unbeſtimmtheit, mit den Gnoſtikern zu reden, der Abgrund des Leeren, das Schweigen. Das Werden iſt auch Sein, aber auch Nichtſein; es iſt die Unendlichkeit des lebendigen Widerſpruchs. Es iſt, gnoſtiſch zu reden, der Hunger nach Weſen. Im Werden ſetzt ſich das Sein ſchon als Proceß, der im Daſein des Gewordenen den Unterſchied des Seins vom Sein erzeugt. Das Daſein als das in ſich beſtimmte ſteht als ein Etwas dem Etwas als Anderes gegenüber. Etwas und Anderes begrenzen ſich durch einander. Etwas kann aber in ſich zu etwas Anderm werden; es kann ſich kraft ſeiner Beſtimmtheit verändern und es kann auch ein anderes Daſein, das zu ihm in Verhältniß ſteht, in ſich aufheben; es kann die Grenze in eine Schranke verwandeln.

Dies iſt ſchon der Begriff der Unendlichkeit. Endlichkeit erzeugt ſich durch die Unterſcheidung des Daſeins vom Daſein; Unendlichkeit zunächſt durch Aufheben der hierin liegenden Begrenzung. Sie iſt alſo 1) Unbeſchränktheit; 2) Wechſelbeſtimmung zwiſchen dem Endlichen und Endlichen, die, als das negativ Unendliche, den Fortgang in's Endloſe möglich macht; 3) Rückkehr aus der Aufhebung der Grenze in ſich ſelbſt,

so daß das Dasein in seiner Bestimmtheit sich affirmativ auf sich bezieht. Diese wahrhafte Unendlichkeit bringt das Endliche als ein Moment ihres Daseins hervor, aber nur als ein werdendes, also im Entstehen vergehendes, das in ihrer Einheit als ein lebendiger Unterschied derselben existirt.

Unbeschränktheit ist die abstracte Gestalt des Unendlichen. Sie ist nicht identisch mit der Prädicatlosigkeit des anfänglichen Seins, denn sie existirt an dem schon bestimmten Dasein, aber als die relative Freiheit desselben von einer durch seine Qualität möglichen Bestimmtheit. Das Dasein kann sich in bestimmter Beziehung bestimmen; wenn es sich aber noch nicht bestimmt hat, so ist es nach dieser Seite noch ohne Schranke; es ist unbeschränkt. Diese Abwesenheit der bestimmten Unterscheidung, diese Schrankenlosigkeit, nämlich für eine mögliche Bestimmung, ist also nicht das Nichtsein aller Bestimmung überhaupt, sondern das Nichtdasein einer Bestimmung, durch welche ein Dasein sich eine Schranke setzt, wie sie aus seiner Eigenthümlichkeit möglich wird. Der Flug eines Vogels ist in seinen Richtungen unbeschränkt, nämlich so lange er noch nicht fliegt. Fliegen ist die Qualität des Vogels, also nichts Unbestimmtes. Die Richtung des Flugs überhaupt ist an sich eine unbestimmte. Der Vogel kann nach rechts oder links, nach oben oder unten u. s. w. fliegen. Sobald er aber fliegt, hebt sich diese schrankenlose Möglichkeit auf, denn alsdann kann er nur entweder rechts oder links oder nach Oben oder Unten u. s. w. fliegen. Das Bewußtsein ist unbeschränkt für die Aufnahme neuer Gegenstände; es liegt in seinem Begriff keine Grenze, sondern es kann in's Unendliche hin sich Anderes zum Gegenstande machen. Es ist an sich frei von jeder Schranke. Sobald es aber irgend etwas sich als Object setzt, beschränkt es sich damit, denn es setzt sich als bestimmten Unterschied von sich, indem es aus seiner schrankenlosen Möglichkeit sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht. Gerade so ist es mit dem Willen. Gerade so ist es aber auch mit dem Mechanischen und Chemischen und mit den gewöhnlichsten Lebensverhältnissen. Der Mangel einer Bestimmtheit ist die Möglichkeit, nach dieser oder jener Seite hin bestimmt zu werden; eine Unendlichkeit ist offen, deren

Grenze jedoch ſich in die Eigenthümlichkeit eines Daſeins einſchließt; nur innerhalb derſelben exiſtirt die Unbeſchränktheit. Sie iſt alſo nur relativ. Durch einen Punct können unendlich viele Linien gelegt werden, nämlich nach den verſchiedenſten Richtungen; er iſt unbeſchränkt nur für dieſe Möglichkeit; in derſelben dagegen Richtung kann ihn nur Eine und dieſelbe Linie ſchneiden. Im Praktiſchen liebt der Egoismus den Menſchen, möglichſt viel Rechte unbeſchränkt durch Pflichten zu haben. Der Trägheit wird es unendlich wohl, wenn ſie durch keine Anforderung an eine beſtimmte Thätigkeit unbeſchränkt bleibt. In einer Franzöſiſchen Poſſe, la manie des places, eröffnet ſich eine leidenſchaftliche Concurrenz um vacante Aemter. Es meldet ſich auch Jemand, welcher die Verſicherung gibt, Nichts zu verſtehen, absolument rien. Eben deshalb könnte er Alles werden. Der Miniſter — ein Verrückter, wie ſich hinterher ergibt — macht ihn daher zum intendant des travaux. Ein Amt, bei welchem man Nichts zu thun hat, ohne Beſchränkung ſeinem Belieben leben kann, aber doch, wie ſich verſteht, ein großes Einkommen dafür zieht, gilt dem ſüßen Pöbel für ein unendliches Glück.

In dem Begriff der Unbeſchränktheit liegt aber ſchon der Gegenſatz der Schranke. Die Schranke iſt die poſitive Negation der Unbeſtimmtheit, indefinitas. Sie iſt die Verendlichung, gegen welche jedoch das Daſein die Möglichkeit bleibt, von ihr wieder zu abſtrahiren und zu einer andern Beſtimmung als einer neuen Schranke überzugehen. Die Schrankenloſigkeit hat alſo die Schranke an ſich, aber auch die Schranke die Schrankenloſigkeit. Endlichkeit und Unendlichkeit beſtimmen ſich durcheinander. Das Endliche entſteht und vergeht. Als Daſein iſt es geworden und als geworden hört es nicht auf, zu werden. Es verändert ſich. Veränderung iſt das Aufheben einer Grenze. Wenn aber dieſe Grenze aufgehoben wird, ſo hört damit nicht die Veränderung überhaupt auf. Es entſteht eine andere Grenze. Sie wird abermals aufgehoben. Allein das Werden dauert fort. Die Endlichkeit erneuert ſich in's Endloſe. Dieſe Endloſigkeit iſt auch Unendlichkeit als Fortgang in's Unendliche, als progressus in infinitum. Die Unbeſchränktheit als ſolche iſt

hier ſchon gefallen, denn es wird eine Schranke geſetzt; indem ſie aber ſich aufhebt, erſcheint die Unbeſchränktheit wieder einen Augenblick, jedoch nur, um durch eine neue Beſchränkung zu verſchwinden, die im nächſten Moment daſſelbe Schickſal erfährt. Und ſo geht es fort. Dies Unendliche hat man die ſchlechte Unendlichkeit, auch das infinitum imaginationis genannt. Jener Ausdruck, der von Hegel herſtammt, muß nur nicht ſo genommen werden, als ſollte damit etwas Verächtliches geſagt ſein. Der perennirende Uebergang von Daſein zu Daſein im Werden der Veränderung iſt ein nothwendiger. Wenn das Bewußtſein von Gegenſtand zu Gegenſtand übergeht, ſo iſt für dies Uebergehen keine Grenze; ſo gut als das Bewußtſein in der Richtung unbeſchränkt iſt, von einem Gegenſtand zu einem andern überzugehen, eben ſo wohl iſt es im Uebergehen von Object zu Object in's Unendliche hin unbeſchränkt. Ohne jene Freiheit der Richtung würde es ſo wenig Bewußtſein zu ſein vermögen, als ohne dieſe Unendlichkeit. Die Zahlenreihe iſt nothwendig in's Endloſe hin unendlich; über jede Grenze, welche ſie erreicht, muß ſie hinausgehen; keine Zahl erſchöpft ſie; jede als ein Ende hebt ſich auf und läßt ſchon wieder die nächſtfolgende Zahl hervortreten. Weil dies nothwendig iſt, iſt es nichts Schlechtes. Nur wenn es mit dem wahrhaft Unendlichen verwechſelt oder gar ihm übergeordnet wird, verdient es dieſen Nebenſinn. Es iſt daher von Spinoza das infinitum imaginationis oder das potentia infinitum genannt im Gegenſatz zum infinitum rationis oder dem infinitum actu. Wir werden ihm weiterhin noch oft genug begegnen, weil es in jeder Kategorie von nun ab vorkommen muß. Am Genaueſten kann man es als das Negativunendliche bezeichnen.

Mit dieſer Bezeichnung kann es von dem wahrhaft Unendlichen am Leichteſten unterſchieden werden, wenn man daſſelbe das Affirmativunendliche nennt. Das Unendliche in dieſem Sinn hebt nämlich das negativ Unendliche deshalb in ſich auf, weil es daſſelbe erzeugt und über ſein Daſein als ein endliches von vorn herein übergreift. Das negativ Endliche iſt ein unendlicher Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Das affirmativ Unendliche dagegen beſtimmt ſich ſelbſt als Anfang und

Ende. Es begrenzt ſich ſelbſt, weshalb man ſo oft und mit Recht die gerade Linie als Bild der negativen, die Kreislinie als Bild der affirmativen Unendlichkeit aufgeſtellt hat, weil die gerade in ſich keine Beſtimmung für ihre Grenze beſitzt, alſo in's Endloſe ſich fortſetzen kann, indem jeder erreichte Endpunct wieder über ſich hinausweiſ't, während der Kreis überall in ſich eben ſowohl anfängt, als aufhört und ſeine Grenze auf das Genaueſte ſelbſt beſtimmt. Das wahrhaft Unendliche iſt als Daſein Einheit mit ſich. Nicht nur die Unbeſchränktheit, das ἄπειρον, ſondern auch die Endlichkeit der Begrenzung, das πέρας, nimmt es in ſich als Momente auf und wurde daher von Platon als μίκτον aus dem ἄπειρον und dem πέρας im Philebos entwickelt, eine Auffaſſung, welche Proklos ſeiner ganzen Ontologie zu Grunde legte. Die Unbeſchränktheit nimmt es in ſich auf, denn ſeine Beſtimmtheit bleibt ja die Möglichkeit, irgendwie beſtimmt zu werden. Die Beſtimmtheit ſchließt die Beſtimmbarkeit in ſich ein, ohne ſich ſelbſt damit untreu zu werden. Die Kreislinie z. B. iſt die Möglichkeit, in jedem Punct eine Tangente oder Secante zu ſetzen. Ob dies aber actu der Fall iſt, iſt für ſie als ſolche gleichgültig. Nicht durch dieſe Linien wird ſie, was ſie iſt, vielmehr erſt, wenn ſie iſt, ſind dieſe Linien möglich. Ein omnivores Thier kann vegetabiliſche und animaliſche Nahrung zu ſich nehmen, ſei es in rohem oder gekochtem Zuſtande. Es iſt unbeſchränkt in ſeinen Nahrungsmitteln. Aber nicht das Vegetabiliſche oder Animaliſche der Nahrung bringt das omnivore Thier hervor, ſondern die Allſeitigkeit ſeines Lebens iſt der affirmative Grund, daß es ſowohl Vegetabiliſches als Animaliſches in den Kreis ſeiner Aſſimilation einzugrenzen vermag. — Nicht weniger aber als die Unbeſchränktheit nimmt das wahrhaft Unendliche den Progreß des ſchlecht unendlichen Proceſſes in ſich auf, indem es ſich im Wechſel deſſelben doch in der Gleichheit mit ſich erhält. Die Veränderung, die im Andern immer daſſelbe erzeugt, iſt nur ein Moment im Unendlichen, aber ein Moment, welches nothwendig iſt und zu welchem das Unendliche ſich ſelbſt beſtimmt. Die Erde bewegt ſich in einer geſchloſſenen in ſich unendlichen Ellipſe um die Sonne und mit dieſer um das Centrum des ſidriſchen Univerſums, allein inner-

halb dieſer Bahn erneuet ſie in's Endloſe mit jedem Tage ihre Umwälzung um ſich ſelbſt, die, als ein mechaniſcher Act, in aller Wiederholung in's Unendliche hin die nämliche bleibt. Ein Thier aſſimilirt Nahrung; es erhält ſich dadurch; aber es ſecernirt und excernirt auch die Nahrung; es muß alſo immer von Neuem, ſo lang' es lebt, andere aſſimiliren. Eben ſo iſt der Wechſel von Ein- und Ausathmen, von Schlafen und Wachen u. dgl. ein ſolcher in aller Veränderung tautologiſcher Proceß. Das Bewußtſein iſt Bewußtſein nur, ſofern es ſich zur Gegenſtändlichkeit beſtimmt; ſein Daſein, ein in ſich unendliches, exiſtirt zugleich nur in dem Fortgang von Object zu Object, eine in ſich unendliche Reihe, in der als ſolcher keine Nothwendigkeit der Grenze liegt.

Das affirmative Unendliche iſt daher zwar dem Endlichen entgegengeſetzt, allein nur, ſofern es daſſelbe als ſeine eigene Beſtimmung in ſich ſchließt und ſofern es ſich in ſich irgendwie beſchränken und verändern kann. Das Endliche iſt ihm entgegengeſetzt, weil es eben ſeine Grenze nicht in ſich ſelber hat; nicht weniger aber iſt das Endliche dem Endlichen entgegengeſetzt. Endliches und Unendliches ſind nicht beſondere Gattungen des Daſeins neben einander, wie in dualiſtiſchen Philoſophien gelehrt wird, wenn man das Endliche unter den Titeln des Irdiſchen, Zeitlichen, Vergänglichen, Diesſeitigen, Erſcheinenden dem Himmliſchen, Ewigen, Bleibenden, Jenſeitigen, Weſenhaften gegenüberſtellt. So freigebig wir mit ſolchen Dualismen ſind, ſoviel redneriſchen Glanz wir bei ihrer Contraſtirung zu entfalten pflegen, ſo vollkommen berechtigt dieſe Antitheſe relativ ſein kann, ſo muß man doch nicht überſehen, daß man durch ein Ausſchließen des Endlichen vom Unendlichen dies ſelber verendlichen würde. Wenn umgekehrt das Endliche dem Unendlichen gegenüber ein Beſtehen für ſich zu haben vermöchte, ſo würde es nicht mehr ein Endliches ſein. Sobald man daher in einem beſtimmten Falle eine ſolche Entgegenſtellung analyſirt, ſo deckt ſich die Haltungsloſigkeit derſelben nur zu bald auf, ſetzt das ungebildete Bewußtſein in Verwirrung und läßt das Denken als ſophiſtiſch erſcheinen, weil es den eigenen Zuſammenhang von Begriffen enthält, die man rhetoriſch

ſo weit auseinander geworfen hatte. Man ſetzt z. B. das Irdiſche dem Himmliſchen entgegen. Aber was iſt irdiſch? Iſt die Erde, die man doch wohl für irdiſch ſollte halten können, nicht ein himmliſcher Stern? Iſt der Menſch, den man doch wohl für ein irdiſches Weſen halten darf, da er der Bewohner der Erde iſt, nicht zugleich ein himmliſches Weſen, da er nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen worden? Man ſetzt das Zeitliche dem Ewigen entgegen. Aber was iſt Zeitlich? Verſtehen wir unter zeitlich den continuirlichen Fluß des Werdens, ſo verwirklicht ſich in der Zeit die Ewigkeit, denn wenn auch das Ewige frei von der Zeit iſt, ſo iſt es doch nicht ohne ein Verhältniß zur Zeit zu denken. Von einer tugendhaften Handlung darf man gewiß ſagen, daß ſie der Ewigkeit angehört, aber fällt ſie deswegen als Handlung nicht in die Zeit? Hindert die Zeitlichkeit ihrer irdiſchen Erſcheinung die Ewigkeit ihres Inhalts? Dieſer iſt in ſich, natura sua, unvergänglich, aber der Augenblick, in welchem die That vollbracht wurde, iſt als ein endlicher vergangen und als eine einzelne Handlung ſteht ſie andern Handlungen gegenüber. Einen beſondern Unfug hat man mit der Entgegenſetzung des Jenſeits und Dieſſeits getrieben. Man hat die Hegelſche Philoſophie eine heidniſche Philoſophie des Dieſſeits genannt, weil ſie darauf drang, in der Natur und Geſchichte die Gegenwart der Idee anzuerkennen. Dieſe Forderung macht aber die chriſtliche Religion ausdrücklich, wenn ſie Gott als den Schöpfer proclamirt, der in der Natur ſich offenbart, wenn ſie Gott als den Geiſt verehren lehrt, der in der Geſchichte als die Vorſehung derſelben ſich bezeugt. Es würde gerade eben ſo richtig ſein, die Hegelſche Philoſophie, nämlich nicht die Philoſophie irgend eines Hegelianers, ſondern Hegels ſelber, eine Philoſophie des Jenſeits zu nennen, weil ſie in dem Empiriſchen nur die Vernunft der Idee als die wahrhafte Wirklichkeit anerkennt. Man nehme aus Natur und Geſchichte die Idee fort, ſo nimmt man die eigentliche Natur und Geſchichte ſelber fort. Jenſeitigkeit und Dieſſeitigkeit ſind ganz abſtracte Begriffe, die nur in beſtimmter Beziehung einen Sinn haben. So haben wir uns denn gewöhnt, unter dem Jenſeits vorzugsweiſe das Leben des Menſchen nach dem Tode zu verſtehen. Dann ſoll unter einer Philo-

ſophie des Dieſſeits eine ſolche verſtanden werden, welche die Unſterblichkeit der Menſchen leugnet. Als ob nun aber, wenn wir auch unſterblich ſind, deshalb das dem ſogenannten Jenſeits vorangehende Leben im Dieſſeits ein ſchlechtes, nur endliches, verächtliches wäre? Als ob nicht vielmehr die ihm inwohnende Unendlichkeit ſich dadurch manifeſtirte, daß von ihm die Art und Weiſe der Zukunft im Jenſeits abhängig wird?

Wenn alſo das Unendliche in alle Wege die Wahrheit und das Gericht des Endlichen iſt, ſo muß man ſich doch, was Hegel auch ausdrücklich bemerkt hat, vorſehen, von der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu ſprechen, denn obwohl damit das Richtige geſagt ſein kann, ſo kehren doch bei dieſem Ausdruck auch alle Schwierigkeiten zurück, die wir ſchon bei ähnlichen Wendungen kennen gelernt haben, z. B. wenn das Werden als die Einheit des Seins und Nichtſeins bezeichnet wird. Einheit kann als eine ruhende genommen werden, indeſſen das Unendliche nur als ein in ſich Thätiges zu denken iſt; auch kann ſie als eine unterſchiedloſe dahin verſtanden werden, daß zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Unterſchied ſei, indeſſen das Endliche doch in der That auch als ein Endliches exiſtirt. Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche oder daß das Endliche das Unendliche ſei; ſo entſteht die Monſtroſität des Pantheismus, ſobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menſchen oder der einzelnen Dinge unterſchiebt. — Nicht weniger dem Mißverſtande ausgeſetzt iſt der Ausdruck, daß das Unendliche in dem Endlichen ſich realiſire, weil man dabei nur an das poſitive Daſein des Endlichen, nicht zugleich aber daran denken kann, daß das Endliche als ein entſtehendes auch ein vergehendes iſt. Fragen wir nach dem Urſprung des Endlichen, ſo müſſen wir uns antworten, daß es nicht ſich ſelber hervorzubringen vermöge. Das Endliche kann immer nur ein geſetztes Daſein, ein δεύτερον ὄν ſein; als ein geſetztes hebt es ſich aber auch wieder auf. Das Nichtſein in ſeinem Sein kommt als ſein Verſchwinden zum Vorſchein. Dichter und Philoſophen haben daher in den mannigfaltigſten Wen-

dungen die Täuſchung beſchrieben, das Endliche feſthalten zu wollen. Weil es aber durch das Unendliche geſetzt wird, ſo muß allerdings auch dieſe Abkunft ſich in ihm bezeugen. Es iſt kein Abfall vom Unendlichen; ein gnoſtiſcher Terminus, der das Endliche ſofort mit einem gegen das Unendliche revolutionairen Charakter ausſtattet, der zunächſt ihm ganz fremd iſt. Das Endliche als ſolches iſt die Form, in welcher das Unendliche ſelber erſcheint. Wir nennen die einzelnen Naturproducte endlich, weil ſie entſtehen und vergehen. Sind ſie denn aber nur endlich? Iſt die Idee der Natur in ihnen nicht gegenwärtig? Ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier — was wären ſie denn, wenn die Unendlichkeit der Idee ſie nicht erfüllte? Wir nennen die Artefacte, die wir hervorbringen, endlich, weil ſie als ein beſchränktes Daſein ebenfalls dem Untergang verfallen. Betrachten wir aber die Zwecke, um derentwillen wir ſie erfinden, ſo zeigen auch ſie einen Zuſammenhang mit dem Unendlichen, der ihnen in ihrer Vergänglichkeit eine höhere Würde ertheilt. Eine Uhr iſt etwas Endliches, ein bloßes Mittel der Zeitmeſſung; aber ſtellt ſie uns nicht das Entſtehen und Vergehen ſelber dar? Iſt ſie nicht, jenes Platoniſche Wort von der Zeit darauf anzuwenden, recht eigentlich das bewegliche Bild der Ewigkeit? Kleidung iſt etwas Endliches. Aber wird ſie nicht zum Mittel der Scham? Unterſcheidet ſich der Menſch nicht auch durch ſie vom Thiere? Wir nennen die einzelnen Acte unſerer theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz endlich. Unterſuchen wir jedoch ihren Inhalt, ſo erkennen wir bald, wie ſie nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit der Geſchichte verflochten ſind.

Das wahrhaft Unendliche iſt es alſo, durch welches das Endliche ſowohl geſetzt als aufgehoben wird. Eine Zuſammenſetzung von Endlichkeiten, wie groß ſie wäre, würde doch niemals ein affirmativ Unendliches ſein, ſondern dies iſt, was es iſt, immer nur durch die Thätigkeit ſeiner eignen Selbſtbegrenzung. Sie iſt es, die es vom Endlichen unterſcheidet, als welches ſeine Grenze außer ſich in einem Andern hat. Sie iſt es aber auch, an welche man ſich halten muß, um es auch in den unſcheinbaren Geſtalten zu erkennen, in denen es erſcheinen kann. Wenn das Wort der wahrhaften Unendlichkeit aus-

gesprochen wird, so ist das gewöhnliche Bewußtsein nur zu sehr geneigt, sich darunter etwas Glänzendes und Erhabenes vorzustellen. Gott, das Universum, der Sternenhimmel, das Weltmeer, Urwälder, Niagarafälle, Riesenstädte, Kolossalstatuen, Eroberer, Propheten und ähnliche Vorstellungen drängen sich herbei, eine Anschauung des Unendlichen zu geben. Aber der metaphysische Begriff des affirmativ Unendlichen umfaßt dasselbe in allen Gestalten. Seine Qualität ist nicht an die äußerliche Größe, nicht an die Länge der Dauer, nicht an die Pracht der Erscheinung gebunden. Wenn die Menschen den Kreis als ein Bild der wahren Unendlichkeit anerkennen, so muß gesagt werden, daß er mehr als ein Bild ist. Er ist wirklich in sich unendlich. Er begrenzt sich selbst als eine Linie, die überall in sich Anfang, überall in sich Ende ist. Ein Quadrat ist auch nicht weniger in sich unendlich, denn es bestimmt mit jeder seiner Linien alle übrigen, mit jedem seiner Winkel alle übrigen. So wenig der Kreis aus zwei Halbkreisen oder vier Viertelkreisen zusammengesetzt ist, so wenig das Quadrat aus zwei Parallelogrammen oder zwei rechtwinklichten oder vier gleichschenklichten Triangeln. Wenn wir nun schon in solchen Formen die wirkliche Unendlichkeit vor uns haben, wie sollten wir sie in den organischen Existenzen oder gar in den Productionen des Geistes leugnen? Ein Grashalm, ein kleines Insect, ein Infusionsthierchen entbehren ihrer so wenig, als ein bestimmter Gedanke, ein bestimmter Entschluß. Spinoza's Ausdruck, das affirmativ Unendliche das infinitum actu zu nennen, ist daher treffend, denn das Hervorbringen der eigenen Grenze macht den Kern desselben aus. Das Endliche ist nur ein Moment in seiner Selbsterzeugung. Die einzelne Seite eines Quadrats als solche genommen ist endlich. Sie findet ihre Grenze an den beiden andern Linien, mit denen sie im rechten Winkel zusammenstößt. Allein als eine gerade Linie überhaupt ist sie nicht quadratisch. Dies wird sie nur als Moment in einer Figur, deren Begriff die Gleichheit der Seiten und die Gleichheit der Winkel als vier rechter ist. Durch diesen Begriff bestimmt, ist sie eine Begrenzung, welche das Quadrat sich selbst erzeugt.

In der Unendlichkeit als affirmativer liegt alſo die Beziehung des Daſeins auf ſich in der Einheit ſeiner Unterſchiede. Es iſt für ſich, was es iſt.

III.

Fürſichſein.

Das Sein unterſcheidet ſich von ſich als Daſein. Das Daſein unterſcheidet ſich vom Daſein qualitativ. Es iſt als ein anderes gegen anderes die Grenze deſſelben. Durch Aufhebung der Grenze wird ſie zur Schranke herabgeſetzt. Wenn das Daſein ſich nicht ſelbſt von anderem unterſcheidet, wenn es alſo begrenzt wird, ſo iſt es endlich; wenn es aber ſich ſelbſt unterſcheidet, indem es ſeine eigene Grenze hervorbringt und die in es ſelber fallenden Unterſchiede als ſeine eigenen Schranken ſowohl ſetzt, als aufhebt, ſo iſt es wirklich unendlich. Das bloße Aufheben einer Grenze eröffnet allerdings auch ſchon eine Unendlichkeit, allein nur erſt die negative der Unbeſchränktheit, wogegen die wahrhafte Unendlichkeit die affirmative Rückkehr aus ihren Unterſchieden in ſich als Einheit in jedem Punct ihres Daſeins iſt. Dieſe Einheit iſt es, welche man Fürſichſein nennen kann.

Gegen dieſe Einheit ſind die Unterſchiede, welche das Daſein in ſich ſelbſt hat, gleichgültig. Sie ſind natürlich nothwendige, denn ohne ſie würde ſich ja das Daſein gar nicht von anderm unterſcheiden, allein in der Einheit als ſolche heben ſie ſich auf. Sie werden darin, ein früheres Wort zu gebrauchen, ideell geſetzt. Das Quadrat als für ſich ſeiendes faßt alle vier Seiten, alle vier Winkel in ſich als Einheit derſelben zuſammen; nur in ihr haben ſie dieſe beſtimmte Bedeutung, Momente eines Quadrats zu ſein. Ein organiſches Individuum unterſcheidet ſich in ſeine verſchiedenen Organe, deren jedes eine ſpecifiſche Function verrichtet; als Einheit aber nimmt es alle dieſe Unterſchiede in ſich zurück. Ein Menſch iſt eine für ſich ſeiende Perſon, ſofern er Alles, was er iſt, was er vermag, was er gethan hat, in die Einheit ſeines ſelbſtbewußten Willens zur unterſchiedloſen

Punctualität zusammenfaßt. Auf diese Einheit kommt es an, dem Daſein gegen anderes einen Halt in ſich ſelber zu geben. Sie iſt die Wurzel aller Individualiſirung, ohne welche den Unterſchieden ſelber die Kraft des Beſtehens genommen werden würde. Als Einheit durchdringt ſie alle Unterſchiede ihres Daſeins, iſt aber eben deshalb für ſich frei gegen ſie, in denen ſie ſich ſetzt. Ein Quadrat iſt ein Eins gegen ein anderes, indem es ſich auf ſich bezieht; ein Quadrat, deſſen Seiten kleiner ſind, als die eines andern, iſt eben ſowohl ein Eins, als dieſes; ein Infuſorium iſt eben ſowohl eine fürſichſeiende Thierſeele, als ein Löwe; ein Bettler iſt nicht weniger eine Perſon, als ein König.

Als fürſichſeiendes ſchließt ein Daſein jedes andere von ſich aus. Dies Ausſchließen iſt folglich ein gegenſeitiges. Jedes Etwas iſt für ſich ein Eins. Der Unterſchied des Eins vom Eins begründet die Vielheit. Es ſind viele Eins. Ein Eins als ſolches kann daher mit andern nur in eine äußere Beziehung treten. Als Eins iſt es gegen jedes andere Eins vollkommen gleichgültig; es iſt auch gegen das Verhältniß gleichgültig, worin es zu einem andern Eins ſtehen kann. Daſſelbe kann ſich ändern, ohne daß es ſich ſelbſt ändert. Es beharrt für ſich in der Einſamkeit ſeiner einfachen Beziehung auf ſich.

Eins.

Als fürſichſeiendes iſt das Daſein ein Eins. Es kann gar nicht anders, als in ſolcher Ausſchließlichkeit zu exiſtiren. Für uns ergibt ſich freilich der Begriff des Eins erſt, nachdem wir in dem Begriff des Daſeins den der Selbſtbegrenzung deſſelben gefunden haben, allein in der Wirklichkeit des Daſeins an ſich iſt daſſelbe urſprünglich immer nur als ein Eins möglich. Wenn wir die Erſcheinung analyſiren, ſo ergibt ſich überall die Abgeſchloſſenheit des Daſeins als eines Eins, das, als ſolches, ein untheilbares iſt, denn als ein Eins faßt es alle ſeine Unterſchiede in ſich zur Unterſchiedloſigkeit zuſammen. Man analyſirt eine Wolke und findet zahlloſe Nebelbläschen, deren jedes für ſich ein Eins. Man analyſirt den Boden, auf welchem man geht, und findet lauter Kryſtalle, die oft ſchon undeutlich geworden ſind,

von denen jeder aber ein Eins iſt. Man unterſucht eine Pflanze. Sie iſt ſchon ein vegetabiliſches Eins, aber in ihr iſt jedes Blatt, jede Zelle wieder ein Eins. Man betrachtet das Licht und entdeckt, daß es in Wellen dahin ſtrömt, deren jede für ſich von der andern ſich unterſcheidet. Man zergliedert ein Gedicht und entdeckt, daß jede Strophe, jeder Vers, jeder Fuß, jedes Wort, jeder Buchſtabe ein Eins iſt u. ſ. w. Ueberall iſt das Daſein auch ein fürſichſeiendes.

Iſt es daher zu verwundern, wenn man das Eins als Zahl oder als Atom zum abſoluten Princip gemacht hat? Als Zahl liegt es aller Pythagorik zu Grunde, allein das Eins als ſolches iſt nicht das beſtimmende Princip ſelber, ſondern dies iſt die Natur der Realität, die ſich als eine für ſich ſeiende ſetzt. Das leere Fürſichſein, das abſtracte Eins, iſt ohne productive Kraft. Es muß mit dem Eins auch das Was deſſelben geſetzt werden. Eben ſo verhält es ſich mit dem Atom. Atom ſoll das untheilbare, einfache, für ſichſeiende Daſein der Materie ſein. Es werden unzählige Atome vorausgeſetzt, aber an ſich muß die Anzahl derſelben eine beſtimmte ſein, da ein Atom ja nicht entſtehen kann. Die Atome können ſich weder vermehren noch vermindern, denn jedes Atom iſt ewig. Es kann nur ſein. Das Nichtſein und das Werden ſind von ihm ausgeſchloſſen. Als für ſich ſeiendes iſt es gegen alle andere Atome eben ſo gleichgültig, als gegen das Verhältniß, worin es zu ihnen treten kann. Dies Verhältniß kann nur das einer äußerlichen Lage ſein, denn das Ausſchließen von Atom und Atom dauert unbedingt in jeder Veränderung der Lage fort, weil folgerecht das Atom ſelber ſich nicht verändern kann. Es bleibt ſich in ſeiner Einfachheit immer gleich; es hat keine andere Qualität, als ein undurchdringliches Eins zu ſein. Soll daher wenigſtens eine Veränderung der Lage möglich ſein, ſo muß Bewegung möglich ſein. Bewegung fordert das Nichtſein von Atomen, das Leere, worin die Atome ſich bewegen können; ſie können ſich aber nur als ſchwer, mithin nur mechaniſch bewegen. Um eine größere Mannigfaltigkeit in die Beziehung der Atome zu bringen, hat man ihnen daher eine verſchiedene Form angedichtet, hat ſie mit rauhen Oberflächen ausgeſtattet, feſter an einander haften zu können, hat ſie

ſogar mit Gashüllen, mit Wärmeatmoſphären u. dgl. umgeben, dynamiſche Effecte zu ermöglichen. Alle dieſe Prädicate ſind Producte der Phantaſie, denn nie iſt ein Atom Gegenſtand der Erfahrung geweſen. Ein Atom iſt eine metaphyſiſche Hypotheſe, die jedoch von den empiriſchen Wiſſenſchaften als eine Thatſache behandelt wird, indem ſie verſichere, daß ſich durch ſie und zwar nur durch ſie alle Phänomene erklären ließen. Der Chemiker fingirt für ſeine Wiſſenſchaft, daß die Atome eine Kugelform hätten. Er erreicht damit, wenn er ſie, wie die Kugelhaufen in den Arſenalen, aufſchichtet, kleine Zwiſchenräume, die er durch Vermehrung oder Verminderung des Drucks kleiner oder größer werden laſſen kann. In den Lehrbüchern der Chemie finden wir ſogar die Abbildungen der Atome, dieſer *ὄντα ἀόρατα*! Es ſoll z. B. das Waſſer dargeſtellt werden. Waſſer iſt das Product von Oxygen und Hydrogen. Nun zeichnet man einen Haufen von Kugeln und ſchreibt abwechſelnd auf die eine ein O, auf die andere ein H. Dies mechaniſche Zuſammen von Sauerſtoff- und Waſſerſtoffatomen ſoll Waſſer ſein! Aber woher kommt es denn, daß die Atome ſo verſchiedene Ordnungen annehmen? Woher kommt es, daß dieſe Ordnungen ſo conſtant ſind? Warum geben gewiſſe Procente Hydrogen und Oxygen immer Waſſer? Sollte der Mechanismus dies allein erklären können? Nimmt dieſe Atomiſtik unſerer Chemiker nicht auch an, daß die Atome der chemiſchen Elementarſtoffe qualitativ verſchieden ſind? Glaubt ſie wirklich noch, daß dieſe Verſchiedenheit lediglich in einer kleinen Modification der Form beſtehe? Hat man den Begriff des Atoms nicht, wie von Fechner geſchehen, ganz corrumpirt, indem man Kraftatome angenommen hat?

Conſequent iſt der Begriff des Atoms mit dem Begriff des Eins der nämliche Begriff. Dem Begriff des Eins als ſolchem kommt es auch nicht auf die Qualität deſſen an, was darunter ſubſummirt iſt. Ein Menſch für ſich iſt ſo gut ein Eins, als ein Thier, als ein Sandkorn, als ein Pfennig u. ſ. w. Wenn die Statiſtik die Bevölkerung eines Landes zählt, ſo nimmt ſie jede Perſon als ein Eins. Sie abſtrahirt dabei von aller individuellen Mannigfaltigkeit. Die Leibeigenen eines Ruſſiſchen Gutsherrn ſind für ihn nur ſo und ſo viel Seelen.

Die Nothwendigkeit des Begriffs des Eins leugnen wir so wenig, daß wir ſogar vorhin nachgewieſen haben, wie die Analyſe des Daſeins in ihm überall die Ausſchließlichkeit des Eins entdeckt. Sie iſt die Wahrheit der atomiſtiſchen Theorie. Was wir leugnen, iſt, daß mit dieſer Kategorie die Enträthſelung alles Daſeins gegeben ſei. Dieſe Vorſtellung halten wir für eine Täuſchung. Das Eins iſt ein ſich ſelbſt hervorbringendes, nicht aber, wie man ſich das Atom fingirt, ein ein für allemal fertiges, feſtes, proceßloſes. Wenn wir die Zelle im organiſchen Individuum als ein Eins betrachten, ſo iſt dieſelbe ein aus dem formalen Typus ſeines Lebens entſtehendes und vergehendes Daſein. Jede Zelle hat ihre Geſchichte in der Einheit des Individuums, welches ſich in der Vielheit der Zellen hervorbringt, nicht aber mechaniſch aus ihnen zuſammengeſetzt wird. Wir können nicht umhin, den Punct als das Element der Linie anzuſehen, aber in der Linie iſt der Punct von ſeiner atomen Ausſchließlichkeit befreiet. Die Linie beſteht nicht aus einzelnen Puncten. Das Fürſichſein, das aus allem Daſein uns entgegenkommt, iſt die in ſich unendliche Beziehung deſſelben auf ſich, in welcher ſeine Beſtimmtheit ſich erſt vollendet. Es iſt daher ſehr wohl möglich, daß Etwas für ſich als ein Eins exiſtire und daß es doch innerhalb eines andern Eins nur ein Moment deſſelben ausmache. Im Quadrat iſt die einzelne gerade Linie nur ein Moment. Vier gleich lange gerade Linien machen noch kein Quadrat aus. Um dies zu ſein, müſſen ſie als eine rechtwinklichte Figur ſich zuſammenſchließen. Dann iſt es dieſe Einheit, welche ſie in ſich zu Momenten herabſetzt. Nehmen wir aber die einzelne Linie heraus, ſo wird ſie ſich als ein Eins bewähren. Sie ſchließt ſich in ihrem Anfangs- und Endpunct ab; ſie hat einen Mittelpunct, auf welchen ſich die Endpuncte beziehen. Sie iſt keine atome Größe, denn ſie kann über ihre Grenze hinausgehen, aber als beſtimmte Linie iſt ſie für ſich, was ſie iſt, iſt ſie ein Eins und kann gezählt werden. Ein Gedicht iſt eine in ſich unendliche Einheit. Als ſolche iſt es, unbeſchadet ſeiner möglichen Tiefe ein Eins. Es kann gezählt werden. Eine edle That iſt ein in ſich unendliches Daſein. Als Daſein iſt ſie von allem andern Daſein in ſich unterſchieden; ſie iſt ein Eins und kann gezählt

werden. Man kann daher ſagen, daß Jemand viele edle Thaten vollbracht habe. So gelten ſie als ein Eins, bei welchem zunächſt von dem weiter vorhandenen Unterſchied abſtrahirt wird. Wenn wir von einer Geſellſchaft ſagen, daß ſie eine excluſive ſei, ſo wollen wir damit ihr Streben nach ariſtokratiſcher Selbſtbegrenzung ausdrücken; ſie wird als eine Einheit in ſich nur ſolche Mitglieder zulaſſen, welche durch die Gleichheit ihrer Qualität an ſich Eins ſind und ſich im Bewußtſein dieſer Einheit auf ſich beziehen. Engländer ſind in ihrem Betragen excluſiv, weil ſie ihr Fürſichſein feſthalten, mit Niemand ſprechen, der ihnen nicht vorgeſtellt iſt, überall ihr y self accentuiren u. ſ. w.

Herbart hat das Fürſichſein des Eins durch die Bezeichnung ausgeſprochen, daß das reale Weſen ſich ſelbſt gegen Störung zu erhalten ſuche. Selbſterhaltung drückt die eigene Beziehung des Daſeins auf ſich und Erhaltung gegen Störung die Ausſchließung andern Daſeins von ſich aus. Da Herbart von dem realen Weſen weiter nichts zu ſagen weiß, ſo hat er es im Grunde nur als ein Eins beſchrieben. Die Bezeichnung Störung iſt dabei nicht ganz paſſend Sie erinnert zu ſehr an ihren Urſprung aus der Studirſtube. Man ſieht den Gelehrten, der, in ſein Denken vertieft, ſtill für ſich hinlebend, jede Störung, die von Außen an ihn kommen könnte, abzuweiſen entſchloſſen iſt, um ganz für ſich zu ſein. Das reale Weſen kann vielmehr gar nicht geſtört werden, weil es nothwendig ſich immer gleich bleibt. Der Ausdruck Selbſterhaltung hingegen iſt durchaus treffend, weil er die Thätigkeit des Daſeins einſchließt, ſich ſelbſt zu begrenzen. Man ſieht daraus auch deutlich, daß Herbarts reale Weſen nicht bloße Atome ſein ſollen.

Vieles.

Der Unterſchied des Eins vom Eins iſt das Viele. Vieles iſt in Anſehung der Anzahl der Eins eine zunächſt unbeſtimmte Bezeichnung, aber als daſeiend ſind die Vielen jedes ein Eins und daher an ſich eine beſtimmte Anzahl. Wenn wir ſagen, daß auf einem Platz viele Bäume ſtehen, ſo ſagen wir nicht, wie viel. Es ſind dieſe vielen Bäume aber nur eine beſtimmte Anzahl. Das Viele iſt die Wiederholung des Eins, die für uns unbe-

ſtimmt ſein kann, an ſich hingegen durch die Ausſchließlichkeit jedes Eins eine endliche iſt. Das Viele entſteht durch das Eins. Die Art und Weiſe dieſer Entſtehung fällt in die Natur des realen Eins. Schon früher haben wir daran erinnert, daß das Eins an ſich ohne productive Kraft iſt; dieſe gehört ſeiner Qualität an. Wenn man daher ſagt, daß das Eins über ſich hinausgehe und ein anderes Eins als das zweite, dritte u. ſ. w. hervorbringe, ſo iſt das, richtig verſtanden, wahr, unwahr aber, wenn man dem abſtracten Eins als ſolchem Productivität beilegt. Die Pythagoreer haben die προβασις des Eins gelehrt und man hat den Namen der Probaſeologie daher genommen, aber das Eins für ſich iſt unfruchtbar. Das Atom, in welchem man den Begriff des Eins verkörpert hat, iſt auch ganz richtig als abſolut unproductiv vorgeſtellt. Es bringt nichts hervor und kann nur als mechaniſche Urſache wirken. Die Entſtehung vieler Eins hängt von der Eigenthümlichkeit eines Daſeins ab. Kryſtalle ſchießen als eine generatio originaria an; Pflanzen ſproſſen fort, ſäen ſich aus; Thiere zeugen andere; Artefacte werden durch gewaltſame Behandlung der Materie gemacht u. ſ. w. Die reale Geneſis des Vielen iſt alſo in der That ein Uebergang von Daſein in Daſein, allein ein Ableiten des Vielen aus dem abſtracten Eins kann nichts anderes heißen als die Nothwendigkeit des Gedankens, daß in dem Begriff des einzelnen Eins ſchon der Begriff eines andern Eins liegt. Geht man weiter, als im Vielen die Unterſcheidung des Eins vom Eins zu ſehen, ſo fällt man in einen ſchlechten Myſticismus, mit welchem ſich die verdorbene Pythagorik und die wüſte Kabbaliſtik gern beſchäftigen, weil ſie die reinern logiſchen Formen verſchmähen. Die Platoniſche Philoſophie gebraucht das Viele auch für das Endliche, Unterſchiedene überhaupt in Verhältniß zur Einheit.

Der Proceß des Eins und des Vielen und das Aggregat.

Man muß in der Wiſſenſchaft ſich hüten, auf einem beſtimmten Punct mehr wiſſen zu wollen, als er erlaubt. Man muß den Muth der Ehrlichkeit haben, jede Kategorie in ihrer Beſtimmtheit zu faſſen, wenn dieſelbe auch ſehr dürftig und trocken

erſcheint. Es iſt gar nicht ſchwer, eine Kategorie durch Beziehung auf andere in eine Verbreiterung überzuführen, welche ſie ſtattlich herausputzt. Vorzüglich beliebt iſt zu dem Zweck auch die Rückſichtnahme auf die Geſchichte der Wiſſenſchaft. Sie iſt auch am meiſten benutzt, die Armuth des eigenen Erkennens mit vornehmem Anſtand zu verbergen. Dieſe Künſte ſind vorzüglich bei dem Eins und dem Vielen angewendet worden, indem man bei ihnen ſchon in die Theorie der Zahl vorgegriffen oder die Meinungen Anderer weitläuftig herbeigezogen hat. Aber nichts kann einfacher ſein, als der Begriff des Eins und des Vielen. Das Eins ſchließt in ſeiner Sprödigkeit jedes andere Eins von ſich aus. In dieſem Ausſchließen liegt folglich die Beziehung auf das andere. Um für ſich zu ſein, verhält es ſich nach Außen negativ. Offenbar aber wird das ausſchließende Eins vom ausgeſchloſſenen ebenfalls ausgeſchloſſen, denn auch dies iſt ja ein für ſich ſeiendes. So entſteht ein Verhältniß von Eins und Eins. Eins kann mit einem andern Eins eine formale Einheit ausmachen, in welcher jedes für ſich bleibt, was es iſt, aber mit andern zugleich eine äußerliche Syntheſe bildet. In derſelben hat es ſeine beſtimmte Stelle und dadurch relativ ſeine beſtimmte Geltung. Dennoch iſt es an ſich als dieſes Eins gegen ſeine Stellung und Geltung vollkommen gleichgültig. Es kann ſie verändern, ohne ſich zu verändern. Es erhält ſich als ein für ſich ſeiendes Daſein mitten in ſeinen verſchiedenen Beziehungen und kann daher dieſelben verlaſſen, um in andere mit der nämlichen Gleichgültigkeit einzutreten. In's Unendliche fort!

Der Proceß des Eins iſt alſo ein in ſich entgegengeſetzter. Entweder kehrt es ſeine Ausſchließlichkeit hervor und vereinzelt ſich, oder es ſetzt die im Ausſchließen ſchon an ſich enthaltene Beziehung auf andere Eins und macht mit ihnen ein Zuſammen aus, deſſen Grenze eine zufällige und ſich ſelbſt eben ſo gleichgültige iſt, als die einzelnen Eins es gegen die Einheit ſind, welche ſie durch ihre Vereinung bilden. Dieſe Einheit iſt, was wir Aggregat nennen. Dies Wort iſt urſprünglich von der Anſchauung einer Heerde entnommen, die eine formale Einheit aller in ihr zuſammen lebenden Thiere ausmacht. Jedes Thier für ſich iſt ein Eins. Mit den übrigen Thieren zuſammen bil-

det es die Heerde. Trennt es sich von derselben, vereinzelt es sich, so ist es für sich immer noch das nämliche Thier und die Heerde ist ihrerseits immer noch eine Heerde. Würden aber alle Thiere sich vereinzeln, so würde die Heerde sich auflösen, denn sie ist nur das Zusammen vieler Thiere. Nach der verschiedenen Gestalt, welche ein Aggregat annehmen kann, benennen wir es mit verschiedenen Namen als Reihe, Haufen, Menge, Trupp u. s. w. Die von Hegel für die Darstellung der Bewegung des Eins und des Vielen gebrauchten Ausdrücke der Repulsion und Attraction sind natürlich nur metaphorisch zu nehmen, um die Ausschließlichkeit des Eins gegen andere Eins wie das Zusammengehn eines Eins mit andern zu beschreiben. Die Gleichgültigkeit des Eins gegen das Eins, während es sich doch zugleich auf dasselbe bezieht, ist der Begriff der Quantität. Größe ist die äußerliche Grenze der Qualität.

Zweites Capitel.

Quantität.

Man könnte denken, daß das Eins nicht mehr dem Begriff der Qualität angehören könne, weil es die Unterschiede des Etwas in das einfache Fürsichsein zusammennimmt. Allein bei näherem Betracht wird man bald einsehen, daß die Qualität im Fürsichsein sich vollendet und mit ihm an sich selbst die Gleichgültigkeit der Grenze hervorkehrt, welche das Wesen der Quantität ausmacht. Die Sprache selbst hat den Zusammenhang der Qualität mit dem Fürsichsein aufgenommen. Wenn Jemand bei einem Vorfall fragt: ob er denn etwas dafür könne? so wird die Bestimmtheit des Geschehens, das Etwas, zugleich auf das Etwas zurückbezogen. Wenn man einen Gegenstand nicht kennt, so fragt man: was für ein Ding es sei? Ohne die Bestimmtheit seiner Qualität würde ein Dasein sich nicht auf sich beziehen können; in der Beziehung auf sich, im Fürsichsein, schließt es Anderes von sich aus und setzt doch zugleich mit diesem Ausschließen sich zu ihm in Verhältniß. Seit den Aristotelischen und noch mehr seit den Kantischen Kategorien ist es zur Gewohnheit geworden, die Kategorie der Quantität der der Qualität vorauf

gehen zu laſſen; oft ohne den geringſten Grund für dieſe Präcedenz anzugeben, oft eine Rechtfertigung derſelben in der Annahme ſuchend, daß man Etwas von einem Andern ſchon der Zahl nach unterſcheiden könne, obwohl man, was es ſei, noch nicht wiſſe. Dieſe Annahme iſt jedoch ohne Halt, denn wenn man auch durch immer weiter ausgedehnte Abſtraction das der Qualität nach Verſchiedenſte unter dem beliebten Titel von Gegenſtänden, von Dingen oder Exiſtenzen oder Seienden zuſammenzwingen kann, ſo wird man doch, um nicht blos Zahlen, ſondern Reales zählen zu können, immer irgend eine qualitative Einheit der Vielen vorausſetzen müſſen, weil das Heterogene ſich nicht zuſammenzählen läßt. Es würde ſich ſofort bemerklich machen, wollte man z. B. Meubel mit Thieren, Thiere mit Menſchen zuſammenzählen. In der pſychologiſchen Entwickelung der Intelligenz würde es vollends unnatürlich ſein, zu glauben, daß die Beſtimmung der Größe den Vorgang vor der Auffaſſung der qualitativen Unterſcheidung haben könne. Sie geht immer von dem Was zur Zahl über. Wir erblicken z. B. Bäume, ſo urtheilen wir zuerſt: dies hier vorhandene Daſein ſind Bäume. Dann erſt gehen wir dazu über, ſie zu zählen. Dieſer Uebergang iſt ein nothwendiger und daher conſtanter, wenn wir über die Beſtimmung des Qualitativen hinausgehen; wir können aber auch bei dieſem als dem Erſten ſtehen bleiben und uns ſchon mit dem Auffaſſen der Qualität begnügen. Dies iſt ſogar das Gewöhnliche; die quantitative Beſtimmung als die gleichgültigere und genauere folgt erſt der qualitativen. Wenn man den Ariſtoteles als Autorität für den Vorgang der Quantität anführt, ſo vergißt man, daß bei ihm in den Kategorien dem *ποσόν* ſchon die *οὐσία* vorausgeht, daß er alſo mit der Quantität nicht anfängt, daß er anderwärts unzählige Male das *ποιόν* dem *ποσόν* voranſchickt, daß er mithin die Ordnung in dem Schriftchen über die Kategorien für ſich nichts weniger als eine verbindliche Nothwendigkeit angeſehen hat. Die Stoiker ließen in ihren vier Kategorien dem *ὑποκείμενον* das *ποιόν* folgen und ordneten die Quantität theils dem modalen theils dem relativen Verhalten unter. Wie zufällig es für Kant eigentlich war, daß er ſeine Kategorientafel mit der Quantität eröffnete,

wiſſen wir aus der Geſchichte ihrer Entſtehung und kann alſo kein Grund ſein, ſich ihm zu unterwerfen. Etwas hat eine gewiſſe Größe, weil es dies beſtimmte Etwas iſt, nicht umgekehrt. Etwas unterſcheidet ſich von einem Andern äußerlich als ein fürſichſeiendes Eins, weil ſeine Qualität es iſt, durch welche ihm das Fürſichſein möglich wird. Es iſt ein Eins, weil es ein Tropfen, ein Kryſtall, eine Pflanze, ein Thier, ein Menſch, ein Haus, ein Kahn u. ſ. w. iſt. Ohne dieſe Beſtimmtheit würde es nicht als ein Eins exiſtiren. Ein qualitätsloſes Eins iſt eine bloße Abſtraction, wie wir daſſelbe hier allerdings auch denken, aber auch das Bewußtſein haben, mit ihm ein reines Abſtractum zu ſetzen.

Wir treffen hier aber noch auf eine ſonderbare Vorſtellung, die trotz ihrer Grundloſigkeit ſehr verbreitet iſt und einen Beitrag zu der Erfahrung liefert, mit welch' ſchwer vertilglicher Hartnäckigkeit der Dogmatismus ſeine Vorurtheile zu conſerviren pflegt. Dieſe Vorſtellung iſt die Ableitung des Eins aus dem Zeitbegriff. Die Succeſſion der Zeitmomente ſoll der Urſprung der Zahl und damit der Arithmetik ſein, wie die Simultaneität der Puncte im Raum die Grundlage der Geometrie. Man definirt die Mathematik als die Wiſſenſchaft der Größe und ſpecificirt dieſelbe in die Zahl- und Raumgröße, wodurch man die Arithmetik und Geometrie erhält. Die Zahlgröße entnimmt man, wie man verſichert, aus der Anſchauung der Zeit, weil dieſelbe ſich als eine Reihe an ſich gleicher Momente entfalte. An dieſe Deduction hat man ſich in dem Grade gewöhnt, daß dieſe gleichſam geheiligt iſt und als eine axiomatiſche zu Anfang der mathematiſchen Lehrbücher vorgetragen zu werden pflegt.

Allein hierbei waltet eine Täuſchung ob. Das Eins iſt ein ontologiſches Abſtractum, unter welches man den einzelnen Zeitmoment natürlich als ein Eins ſubſumiren kann. Es kann aber der einzelne Raumpunct eben ſowohl darunter ſubſumirt werden. Der Punct iſt auch ein Eins. Man könnte auf ſolche Weiſe das Eins eben ſo gut aus dem Raum ableiten. Sollte jene Unterſcheidung der Mathematik richtig ſein, ſo müßte offenbar der Wiſſenſchaft des Raums eine Wiſſenſchaft der Zeit ge-

genübergeſtellt werden, allein auf eine ſolche iſt es nicht abgeſehen. Man vergißt, ſobald man aus der Vorſtellung der Aufeinanderfolge der Zeitmomente das Eins und die Reihe der Eins herausgenommen hat, ſofort jede Beziehung auf die Zeit. Der Begriff der Zeit wird ganz gleichgültig und dieſe völlige Gleichgültigkeit entdeckt uns thatſächlich, daß die wirkliche Geneſis des Begriffs Eins in einen andern Zuſammenhang fällt und daß die Zeit ſich zu ihm nur als ein Beiſpiel verhält. Eine Zahl, 99, 1200, $^3/_5$, $^1/_9$ u. ſ. w. hat als ſolche mit der Zeit gar nichts zu ſchaffen. Sie iſt an ſich reine Beſtimmung der Größe, weshalb auch alle Verhältniſſe der Raumgröße auf ihren Ausdruck zurückgeführt werden können; der große Schritt, den ein Philoſoph, Descartes, mit der analytiſchen Geometrie machte. Verhält es ſich aber ſo, dann folgt auch, daß die Arithmetik ihre eigentliche Begründung in der Metaphyſik hat, denn dieſe wird Niemand von der Verpflichtung entbinden können, den Begriff der Quantität abzuhandeln und damit die Fundamente der Arithmetik zu legen. Quantität iſt eine eben ſo allgemeine Beſtimmung alles Seins, als Qualität. Die größten principiellen Fortſchritte in der Arithmetik ſind daher auch ganz begreiflich immer von Philoſophen gemacht, im Alterthum von Pythagoreern und Neuplatonikern, in der neueren Zeit von Cardanus, Bruno, Descartes, Leibnitz und Hegel. Was die Arithmetik für ſich zu einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft macht und von der ſpeculativen Wiſſenſchaft der Größe unterſcheidet, iſt ihre Technik. Die Virtuoſität des Verſtandes, quantitative Verhältniſſe in Formeln auszudrücken, die eine bequeme Operation möglich machen, ſollte aber nicht erſparen, den Inhalt derſelben auch nach ſeiner abſtracten Allgemeinheit in Worten auszuſprechen. Die Geometrie aber hat das ihr eigenthümliche Element an der Figuration des Raumes, denn wenn auch die quantitative Seite derſelben durch die Zahl ausgedrückt werden muß, ſo wird doch damit nicht die Qualität der Geſtalt aufgehoben, welche eine Figur zu einer eigenthümlichen macht. Die Zahl kann nur die Gleichheit und Ungleichheit der quantitativen Verhältniſſe bezeichnen, während die Qualität derſelben durch die Begrenzung des Raums hervorgebracht wird. Z. B. die Formeln für die Oberflächen er-

ſter und zweiter Ordnung haben eine Bedeutung nur durch die Geſtalt derſelben.

Man hat die Hegelſche Logik oft dadurch als eine Unlogik zu verdächtigen geſucht, daß man es für eine Monſtroſität ausgegeben hat, in ihr den Begriff der Zahl zu finden. So ſehr unſer Zeitalter dem Realismus huldigt, ſo hat man es doch gegen eine Logik einzunehmen geſucht, die eine reale Logik ſein wolle. Daſſelbe Prädicat, welches in den Ohren der Zeitgenoſſen einen Anklang hätte finden müſſen, der ihrer Tendenz entſprach, wurde für die Logik zu einem Grunde ihrer Verwerfung gemacht. Als wenn die Quantität nicht ſchon in der Ariſtoteliſchen, als wenn ſie nicht in den Kantiſchen Kategorien vorkäme; als wenn eine Logik, die ausdrücklich erklärt, zugleich eine Metaphyſik zu ſein, ohne die Entwickelung der Quantität gedacht werden könne; als wenn nicht die Ariſtoteliſche Metaphyſik weitläufig auf die Unterſuchung des Zahlbegriffs einginge, als wenn nicht Lambert in ſeine Architektonik den Begriff des Zahlengebäudes aufgenommen, als wenn nicht J. Wagner auf der Zahl ſein Organon begründet hätte! So wenig iſt hier von Hegel ein Mißgriff begangen worden, daß wahrſcheinlich in Zukunft die Entwicklung der Quantität und Modalität einen noch viel größern Umfang gewinnen und allmälig zu einem der wichtigſten und in ihrer Anwendung fruchtbarſten Theile der Wiſſenſchaft werden wird. In welcher andern Wiſſenſchaft ſollte denn wohl dieſer Begriff als Begriff abgehandelt werden?

Bevor wir nun in das Speciellere eingehen, müſſen wir noch eine andere Bemerkung vorausſchicken. Die Quantität iſt als die Gleichgültigkeit der Grenze des Qualitativen beſtimmt worden. Das Mehr oder Weniger, das Größere oder Kleinere, die Zerſtreuung der Vielen oder die Sammlung derſelben, ſind Veränderungen des Daſeins, die es zunächſt in ſeiner Qualität nicht afficiren. Allein erſtlich ſind dieſe Veränderungen in der Wirklichkeit doch immer nur an einem qualitativen Daſein möglich und es iſt daher nothwendig, daß ſie in ihrer Bewegung an der Qualität deſſelben eine Grenze haben. Die quantitative Indifferenz iſt alſo nicht abſolut, nur relativ. Etwas wird z. B. in der Wirklichkeit nicht blos weniger und weniger, ſondern es

wird endlich Nichts; Nichts d. h. es hört als dies Etwas auf, zu existiren. Zweitens aber sind die Unterschiede der Quantität für dieselbst von qualitativer Bedeutung. Dies ist ein Hauptsatz von unermeßlicher Wichtigkeit, dessen Uebersehen die größten Irrthümer zur Folge hat. Der Qualität gegenüber ist die Quantität die äußerliche und gleichgültige Grenze ihres Daseins, allein in Beziehung auf sich selbst sind ihre Bestimmungen ihre qualitative Differenz, denn das Princip dieser Bestimmungen liegt ja im Begriff der Qualität, nämlich der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Grenze und Schranke, des Einen und Vielen. Summe, Product und Potenz sind qualitative Unterschiede der Größe. In einer arithmetischen und in einer geometrischen Progression können dem Quantum nach die nämlichen Größen vorkommen, aber die Art und Weise, wie dieselben entstehen, ist eine qualitativ verschiedene. Wir sprechen daher auch ganz richtig von den Eigenschaften der Zahlen (de affectionibus numerorum), weil ein qualitativer Unterschied derselben durch ihr Verhältniß unter einander erzeugt wird. Wenn in einer arithmetischen Progression ein Eins zur Summe von andern Eins hinzutritt, so ist dies ein anderes Gesetz der Evolution der Reihe, als wenn in einer geometrischen die Multiplication eines Quantums zu Grunde liegt. Diese Betrachtung wird genügen, um die verkehrte Vorstellung abzuhalten, als ob im Aufheben der Qualität durch die Quantität die Qualität verschwunden sei, denn sie ist es weder an sich noch in Ansehung der Quantität selber.

Die Quantität ist nun 1) Quantität überhaupt als Begriff der gleichgültigen Bestimmtheit der äußern Grenze von Etwas; 2) bestimmtes Dasein der Quantität als eines Quantums, das sich eben sowohl von der Quantität überhaupt, als von jedem andern Quantum unterscheidet; 3) Rückgang des Quantums aus der Aeußerlichkeit der Begrenzung in die Qualität, insofern der quantitative Unterschied zu einem qualitativen Unterschied der Qualität wird. Diese durch die quantitative Differenz hervorgebrachte andere Qualificirung der unmittelbaren Qualität ist der Grad. Er zeigt, daß die Trennung der Quantität von der Qualität nur eine

Abſtraction und daß alles Daſein ſchon urſprünglich ein modales iſt.

I.

Quantität an ſich.

In ſeiner ausführlichen Logik wollte Hegel ſo viel angänglich eine Deutſche Terminologie durchführen. Er nannte daher die Momente des Seins Beſtimmtheit, Größe, Maaß. Später hat er aber in der Encyklopädie für Größe den Ausdruck Quantität wieder vorgezogen, weil, wie er bemerkt, das Deutſche Wort Größe vornämlich in dem Sinn eines Großen, alſo für Quantum, gebraucht wird. Dies iſt richtig. Obwohl das Wort Größe an ſich in der That daſſelbe bezeichnet, was Quantität, ſo liegt doch in dem letztern Wort eine weitere Abſtraction. Quantität überhaupt iſt der Begriff einer Grenze, die als eine in ihrer Aeußerlichkeit beſtimmte dennoch unbeſtimmt iſt. Sie iſt nicht eine Größe im Unterſchied von andern, ſondern Großſein als ſolches, ποσότης nicht ποσόν τι. Denken wir das Abſtractum der Quantität an ſich, ſo denken wir zwar die Aeußerlichkeit der Grenze, aber zugleich als eine gleichgültig veränderliche, die alſo in ihrer Beſtimmbarkeit an ſich unbeſtimmt iſt. Dieſen Begriff wollen die gewöhnlichen Definitionen der Größe ausſprechen, thun es aber mit Kategorien, die ſchon weiter greifen. Sie ſagen z. B. groß iſt, was vermehrt und vermindert werden kann. Vermehrung und Verminderung iſt eine ſelbſt quantitative Veränderung. Ob Etwas vermehrt oder ob es im Gegentheil vermindert wird, wird nicht geſagt, ſondern nur, daß Etwas vermehrt oder vermindert werden könne. Dieſe Entgegenſetzung in ſich zu ſchließen, wird als der Charakter des Großſeins angegeben. Es iſt dafür an ſich gleichgültig, ob Etwas vermehrt oder ob es vermindert wird. Das Mehr oder Minder iſt ein Unterſchied der Entgegenſetzung, der das Etwas als ſolches d. h. in ſeiner Qualität nicht verändert und der es auch nicht als ein an ſich Großes aufhebt. Größer iſt es ein Großes; kleiner iſt es auch ein Großes. Die Aeußerlichkeit der Grenze iſt bei der Vermehrung eben ſo gut,

als bei der Verminderung vorhanden; es ist gleichgültig, welche der entgegengesetzten Bestimmungen eintritt; es erhält sich bei der einen wie bei der andern in seinem Fürsichsein. Für den Begriff der reinen Quantität ist also zwar die Bestimmung der äußern Grenze erforderlich, aber die Bestimmtheit dieser Bestimmung wird selbst noch unbestimmt gelassen. Man definirt das Große überhaupt auch als das, was Theile hat. Die Kategorie des Ganzen und seiner Theile enthält ebenfalls die Requisite der vollkommenen Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit und Unbestimmtheit. Ein Ganzes kann in so und so viel, oder in so und so viel Theile, zerlegt werden, so bleibt es doch immer dasselbe Ganze. Es können Theile von ihm weggenommen werden, so bleibt es doch noch ein Ganzes und die Theile bleiben für sich auch Ganze. Das Großsein an sich besteht in der abstracten Theilbarkeit; welche bestimmte Theilung gemacht werden solle, ist noch nicht gesagt.

Im Großsein liegt daher eine Entgegensetzung. Einerseits muß die Aeußerlichkeit einer bestimmten Grenze gesetzt werden, denn ohne sie wäre das Dasein nicht quantitativ unterschieden; anderseits ist aber eben diese Grenze gleichgültig. Sie kann aufgehoben und das Dasein in der Einheit seiner Qualität unterschiedlos erweitert werden. In dieser Erweiterung hört die Möglichkeit nicht auf, eine äußere Grenze zu haben. Aus den Aristotelischen Kategorien ist für den Gegensatz der Grenze und ihrer Aufhebung der Ausdruck des *ποσὸν διωρισμένον* und des *ποσὸν συνεχές* als der discreten und der continuirlichen üblich geworden. Die discrete Größe hat ihre eigene Grenze und schließt sich als eine in sich getheilte Einheit in sich ab. Die continuirliche Größe geht im Gegentheil stetig über ihre Grenze hinaus. Im Deutschen nennen wir die continuirliche Größe daher auch die stetige, in welcher, um die Beschreibung unserer Mathematiker zu gebrauchen, kein Theil der letzte ist. Für discret haben wir nicht ein eben so entsprechendes Wort, wir müßten denn einfache Größe sagen, weil die discrete Größe einfache Theile hat. Continuität und Discretion sind die Bestimmungen, die im Begriff der Quantität überhaupt liegen. Die Continuität ist die Einheit, welche das Viele

in ſich aufhebt; dies Aufheben hat an ſich keine Grenze; es kann aber eine Grenze erreichen; dann wird das Continuum in ſich abgeſchloſſen. Die Discretion iſt die Vielheit der einzelnen Eins, die als einzelne zugleich ſich auf einander beziehen, ohne darin ihr Fürſichſein aufzugeben. Continuität und Discretion hängen alſo durch ſich ſelbſt miteinander zuſammen. Die Continuität, als Aufheben der Vielen zur in ſich ununterbrochenen Einheit, enthält an ſich das Eins der discreten Größe. Die Discretion, als Unterſcheiden der Vielen, enthält an ſich die Einheit derſelben, zu welcher ſie ſich aufheben können. Eine Linie iſt continuirlich, denn ſie kann in's Unendliche hin über ſich hinausgehen; ſie enthält in ſich die Discretion des Punctes. Der Punct iſt in ihr an ſich vorhanden, aber, ſofern ſie ſich continuirt, iſt er in ihrer Einheit aufgehoben; durch dies ſtetige Aufheben des Punctes iſt ſie eben ein Continuum. Iſt die Linie endlich, ſo iſt ſie zwar eine in ſich abgeſchloſſene Größe; ſie iſt nicht mehr reine Quantität, allein innerhalb ihrer exiſtirt die Continuität der einzelnen Puncte. Der einzelne Punct für ſich iſt eine discrete Größe, obwohl er in ſich ohne Theile iſt. Er iſt ein räumliches Eins ohne alle Ausdehnung. Er kann aber in die Continuität übergehen. Ein Lichtſtrahl iſt eine continuirliche Größe, die, ihrer Natur nach, in's Unendliche fortſtrömt; in ihr geht Welle in Welle über; die einzelnen Wellen ſind an ſich die discreten Größen, deren Vielheit ſie ununterbrochen in ſich aufhebt. Ein Lichtſtrahl kann in ſeiner Bewegung gehemmt werden; ſo wird er eine beſtimmte Größe, allein innerhalb ſeiner Abgeſchloſſenheit iſt er ein Continuum, ſo ſehr, daß die Wellen ſogar in ſich zurückgehen können. Ariſtoteles drückt die Einheit der Vielen in der Continuität damit aus, daß ſie eine gemeinſame Grenze hätten. Die discrete Größe ſetzt in ſich den Unterſchied der Vielen heraus. Wenn die Continuirung aufhört, ſo kommt die Discretion des Eins an ſeiner Grenze ſogleich zum Vorſchein. Wenn eine Linie aufhört, ſo iſt der Endpunct der letzte Punct; wenn ein Lichtſtrahl unterbrochen wird, ſo iſt es eine beſtimmte einzelne Welle, bei welcher ſeine Hemmung eintritt. An ſich iſt der letzte Punct continuirlich; die Linie kann über ihre Grenze hinausgehen; ebenſo der Lichtſtrahl, ſobald ſeine Hemmung wegfällt.

Die Discretion ſchwebt bei der Definition der Größe vor, wenn ſie als ein aus gleichartigen Theilen beſtehendes Ganze beſtimmt wird. Die einzelnen Theile ſind ſelber Größen, ſind für ſich ein Eins; als discrete Größe beziehen ſie ſich durch ihren Unterſchied aufeinander; die Einheit der discreten Größe iſt deshalb, wie wir oben ſagten, eine in ſich getheilte; das Eins iſt das Princip der Discretion, indem es ſich in ſich abſchließt; nicht weniger wird es zum Princip der Continuität, indem es ſich aufhebt und ſeine Realität ideell ſetzt. Wir ſagen auch von einem Menſchen, daß er discret ſei, wenn er Geheimniſſe für ſich zu behalten verſteht; ein indiscreter Menſch hingegen plaudert aus, mißachtet die nöthige Unterſcheidung, continuirt ſein Wiſſen rückſichtslos in das Bewußtſein Anderer.

Wegen des Zuſammenhangs der Continuität und Discretion wird ihr Unterſchied relativ, ſofern die Discretion in die Continuirung übergehen und die Continuität als ein Continuum ſelber discret werden kann. Wenn geſagt wird, daß eine Compagnie Soldaten aus hundert Mann beſtehe, ſo iſt hier die Größe als eine discrete geſetzt. Sie könnte auch aus hundert und funfzig Mann beſtehen. Jeder einzelne Soldat bezieht ſich innerhalb der Compagnie auf alle übrigen, denn nur mit den übrigen neun und neunzig bildet er eine Compagnie. Als Compagnie an ſich aber iſt jeder Einzelne in die Einheit derſelben als in ein Continuum aufgehoben, wie dies auch in den gemeinſchaftlichen Bewegungen der Compagnie als eines militäriſchen Individuums zum Vorſchein kommt. Die ganze Compagnie marſchirt nach rechts oder links u. ſ. w. In der Geſchichte von Feldzügen leſen wir daher auch Beſchreibungen von Armeen, in denen geſagt wird, daß eine Compagnie zu einer kleinen Anzahl zuſammengeſchmolzen ſei. Sie wird noch als eine Einheit behandelt, aber die discrete Größe des Continuums, das Moment der Vielheit, hat ſich verändert.

Mit der Discretion muß nicht die Discontinuität verwechſelt werden, welche das Unterbrechen in der Erſcheinung einer Größe iſt, während ſie an ſich fortdauert und nach einem relativen Verſchwinden wieder hervortritt. Die Unterbrechung iſt nicht eine Begrenzung als ein Aufhören überhaupt, ſondern durch

ſie hin continuirt ſich die Einheit eines beſtimmten Daſeins. Ein Ton z. B. wird durch ein Intervall unterbrochen, aber nicht abgebrochen, er macht nur eine kleinere oder größere Pauſe, um fortzutönen; er geht an ſich durch den Unterſchied der Intervalle hindurch, wie die Rhone, wenn ſie ſich in die Erde verbirgt, doch unterirdiſch fortſtrömt, als daſſelbe Waſſer wieder hervorzubrechen. Ein Fieber intermittirt, ſo iſt es noch da; nur ſein Erſcheinen iſt verborgen. Ein Wahnſinniger hat lucide Intervalle, durch deren relative Vernünftigkeit ſein Wahnſinn ſich continuirt u. ſ. w.

II.

Quantum.

Der Begriff der Größe iſt überhaupt allerdings ein reines Abſtractum, das aber mit Nothwendigkeit gedacht werden muß und das in allem Großen ſeine concrete Exiſtenz hat. Der Raum, die Zeit, die Materie, das Bewußtſein, der Wille u. ſ. w. können nicht gedacht werden, ohne mit ihrem Begriff den der reinen Quantität zu ſetzen. Continuität und Discretion ſind die Unterſchiede der Quantität. Aber in der Gleichgültigkeit der Begrenzung liegt der unvermeidliche Uebergang zur beſtimmten Quantität. Der Raum wird zum Orte, die Zeit zum Augenblicke, die Materie zum beſondern Stoff, das Bewußtſein zur Vorſtellung, der Wille zum Entſchluß. Das Daſein der Quantität als ein wirkliches iſt ein begrenztes, ein Quantum. Das Quantum kann als ein auch quantitativ unendliches exiſtiren, ſo kommt ihm dieſe Unendlichkeit zu. Von Gott ſelber wird die Größe als eines ſeiner Attribute angegeben. Allah iſt groß! ruft der Islam. Die Größe Gottes beſteht aber darin, keine endliche, ſondern eine ſchrankenloſe zu ſein; auch Anſelmus in ſeinem berühmten ontologiſchen Argument für die Exiſtenz Gottes hielt ſich daran, daß er das ſei, quo majus cogitari non possit. Das Quantum iſt ein wirkliches nur, weil es ein qualitativ beſtimmtes iſt; in ſeiner Qualität liegt alſo die Möglichkeit ſeiner quantitativen Begren-

zung. Wenn wir den Begriff des Quantums an ſich ſetzen, ſo abſtrahiren wir dabei von der Qualität deſſelben, müſſen jedoch wenigſtens im Allgemeinen die Homogenität der Quanta als eine Bedingung für ihre quantitative Einheit annehmen. Die Homogenität iſt in concreto relativ, ſofern von einem Beſondern zu einem Allgemeinen in verſchiedenen Abſtufungen fortgeſchritten werden kann. Wenn man von Karpfen zu Grätenfiſchen, von Grätenfiſchen zu Fiſchen, von Fiſchen zu Wirbelthieren, von Wirbelthieren zu Thieren, von Thieren zu Naturobjecten, von Naturobjecten zu Dingen überhaupt fortgeht, ſo kann man endlich unter dieſer letzten Kategorie das Ungleichartigſte und den Karpfen mit dem Netz, worin er gefangen, als zwei Dinge zuſammenzählen.

Das Erſte im Begriff des Quantums iſt ſeine Begrenzung, durch welche es dies beſtimmte iſt, nicht nur groß überhaupt zu ſein, ſondern im Unterſchied von andern Quantis gerade dieſe Größe zu haben. Im Verhältniß von Quantum und Quantum wiederholt ſich eigentlich nur das Verhältniß von Etwas und Etwas als Anderm; es entſteht daher zweitens ein Fortgang von Quantum zu Quantum, der eine Reihe bildet. Das Quantum unterſcheidet ſich jedoch nicht blos von andern Quantis, ſondern hat auch drittens an ſich ſelbſt die Möglichkeit der quantitativen Veränderung. Es kann an ſich größer oder kleiner werden. Dieſe Veränderung iſt nach der Natur der Quantität zunächſt eine gleichgültige. Da jedoch die Quantität nur als eine Beſtimmung der Qualität exiſtirt, ſo hat dieſe Gleichgültigkeit an derſelben ihre Grenze. Sie wird, als eine Beſtimmung der Größe, zu einer Veränderung der Qualität innerhalb ihrer ſelbſt.

Die Begrenzung des Quantums.

Fragen wir, woher ein Quantum komme, ſo verhält es ſich damit gerade ſo, wie mit dem Endlichen. Die Quantität an ſich iſt nicht der Grund für die reale Exiſtenz eines beſtimmten Quantums, ſondern dies iſt immer nur das Weſen ſelber. Man richtet an die Wiſſenſchaft Forderungen, die ſie nicht erfüllen kann, wenn man von ihr verlangt, daß ſie da, wo ſie es nur mit dem abſtracten Begriffe zu thun hat, die concrete Exiſtenz

hervorzaubern ſolle. Quantität iſt eine allgemeine Beſtimmung des Seins; ſie muß alſo in dieſer Allgemeinheit gedacht werden; wie ſie als empiriſche Realität im Natürlichen und Geiſtigen exiſtirt, geht ſie als ſolche noch gar nichts an. Ein beſtimmtes Quantum kann immer nur ein phyſiſches oder geiſtiges ſein. Es iſt ein Stern, ein Kryſtall, eine Pflanze, ein Thier, ein Menſch, ein Gefühl, eine Vorſtellung, ein Gebäude, ein Staat u. ſ. w.

Dieſe concrete Exiſtenz des Quantums müſſen wir wohl vor Augen haben, um uns deutlich zu machen, daß das Quantum ſich unmittelbar *ſelbſt begrenzt*. Durch ſein Verhältniß zu andern Quantis kommt es in die paſſive Lage, auch *begrenzt zu werden*; wäre es jedoch nicht an ſich begrenzt, ſo könnte es auch nicht begrenzt werden. Weil es ſich ſelbſt begrenzt, macht es ſeinerſeits wieder die Grenze von andern Quantis, die alſo auch von ihm begrenzt werden. Die Begrenzung iſt *gegenſeitig*. Inſofern für die Grenze als quantitative die *Einheit* des Daſeins als fürſichſeiende das nothwendige Princip iſt, erſcheint das Quantum gegen das Quantum als ein Eins und wiederholt in ſich die Beſtimmungen der Quantität überhaupt. Wir nennen es in dieſer äußerlichen Abgeſchloſſenheit *Zahl*. Dieſer Begriff hat, wie jeder andere, für ſich eine relativ ſelbſtſtändige Sphäre, in welcher er ſeine Eigenthümlichkeit als eine ſyſtematiſche Totalität entwickeln kann, die wir unter dem Namen der Arithmetik als eine eigne Wiſſenſchaft abzweigen. Wir ſehen, daß die Völker in der Regel die Zahlen urſprünglich mit Buchſtaben bezeichnet haben. Hierin lag aber eine große Unbequemlichkeit. Es war daher ein entſchiedener Fortſchritt, daß man die Zahlen in den *Ziffern* mit ſpeciellen Zeichen ausdrückte, denn hiedurch wurde es möglich, daß man die *Buchſtaben* wiederum zur Bezeichnung einer abſtracten Beſtimmung der Größe anwenden und dadurch die mannigfaltigſten Verhältniſſe in ſehr einfacher Weiſe darſtellen konnte. Die Ziffer gibt die beſtimmte Quantität, der Buchſtabe die beſtimmte, jedoch nur gedachte, abſtracte Qualität an. Hinterher kann dieſer allgemeinen Qualität jede ſpeciſiſche untergelegt werden, eine Operation, die wir mit dem Ausdruck der *Anwendung* bezeichnen. Wenn wir die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6 u. ſ. w. haben, ſo ſind dies

quantitativ bestimmte Größen. Wenn wir die Größen a, b, c, d, e, f, u. s. w. haben, so ist keine Quantität derselben angegeben, wohl aber eine Qualität. Es kann daher die quantitative Bestimmtheit durch sie qualificirt, so wie umgekehrt die qualitative Bestimmtheit durch die Ziffer quantitirt werden. Man kann also sagen: 2b, 3c, 4d u. s. w. 2b enthält zwei Quanta, die in ihrer Qualität b sind. Worin diese Qualität als reale besteht, wird nicht angegeben. b ist das abstracte Symbol dafür. Es wird hierdurch möglich, die Größe b mit der Größe c nach ihrem bestimmten quantitativen Verhältniß zu verbinden und zu vergleichen z. B. 2b : 4c. Diese Erleichterung der Abstraction, ohne sie in ihrer Bestimmtheit im Geringsten zu alteriren, hat die arithmetische Wissenschaft unendlich beflügelt. Die verwickeltsten, umfänglichsten und kühnsten Combinationen sind dadurch einfach, übersichtlich und gefahrlos geworden. Das unbestimmte quantitative Nichts drückte man durch 0 aus und gewann dadurch eine weitere Möglichkeit, auch die negativen Verhältnisse mit Leichtigkeit darstellen zu können. Null ist eine Größe, welche ohne Größe ist und doch als eine bestimmte Größe behandelt werden kann. Sie ist die Unzahl, wie das Eins die Urzahl. Null ist das quantitative Nichts, Eins das quantitative Etwas.

Quantum, Eins, Zahl sind also wesentlich dasselbe. Die Einfachheit des Daseins als Quantum macht es möglich, höhere Kategorien in dasselbe hineinzulegen. Dann bedeutet es jedoch nicht mehr sich selbst, sondern wird zum Symbol eines andern Begriffs. Dies ist das Princip alles Pythagoreismus, in welcher besondern Gestalt er auch erscheine. Das Eins, als das aus dem Nichts hervorgehende, wird zur Mutter der übrigen Zahlen, die an sich die einfache Wiederholung des Eins sind. Es folgt in der That nur Eins und wieder Eins und wieder Eins in's Unendliche. In die ersten Unterschiede der Zahlenreihe können jedoch die Begriffe der Einheit, der Entgegensetzung, der Wiedereinheit gelegt werden. Das zweite Eins steht dem ersten Eins als ein ihm gleiches gegenüber. Es ist eben sowohl ein Eins, aber das andere, das unterschiedene und so kann die Dyas, die erste gerade Zahl, im Gegensatz zur Monas, als negativ, als die Eris, als die Zahl des Todes betrachtet werden. Wird die

Monas als die productive, active; die Dyas als die hervorgebrachte paſſive Zahl genommen, ſo kann jene als die männliche, dieſe als die weibliche erſcheinen. Jene kann Symbol der thätigen Form, dieſe der leidenden Materie werden; jene als die ſich ſelbſt zeugende iſt die vollkommene, dieſe als die von der Monas abhängige die unvollkommene. Wird nun zum dritten Eins weitergegangen, ſo iſt in der That nichts als ein drittes Eins vorhanden. Es kann aber die Rückkehr aus dem Unterſchied der Zwei darin gefunden werden. Das Eins tritt in ihm hervor, ſich auf ſich zurückzubeziehen. Die Trias iſt jedoch nicht blos einfache Einheit, ſondern Wiedereinheit, $1 + 2$, Auflöſung des Gegenſatzes, Wiederherſtellung der vollkommen Zahl. Sie iſt die auch erſte ungerade Zahl. Daher hat die Trias in allen ſolchen Theorien eine große Rolle geſpielt. Bis zu ihr hin gehen eigentlich nur die ſpeculativen Auslegungen, welche die Zahl zum Träger von logiſchen Beſtimmungen machen, denen die Neuplatoniſche Pythagorik und die Kabbaliſtik eine theologiſche Färbung gaben, die wegen des Trinitätsbegriff's auch in die chriſtliche Myſtik überging und den theoſophiſchen Ternar begründete. Die vierte Zahl hat in der That ſchon keine logiſche oder theologiſche Bedeutung. Sie drückt nur die Totalität der erſten drei Zahlen aus, wenn ſie auch als Tetraktys hohe Verehrung genoß. Daſſelbe gilt von der Dekas, die man auch nur als die Totalität bewunderte, weil $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. So lange ſich die Intelligenz nicht zur Erkenntniß der reinen ontologiſchen und logiſchen Begriffe erhoben hat, liegt es ſehr nahe, ſie in dem arithmetiſchen Analogon zu erblicken. Die Unreife der Intelligenz iſt dann die Entſchuldigung für ihren Gebrauch. Iſt es jedoch erſt zu einer wirklichen Logik und Metaphyſik gekommen, ſo muß das Haften an ihnen als eine Barbarei des Denkens verurtheilt werden, weil ſie demſelben in keiner Weiſe genügen können und die ſchon vorhandene höhere Form gegen die niedrigere hintanſetzen. Das Denken fordert, daß der Zuſammenhang der Begriffe gedacht werde. Dieſen kann die Zahl nicht darſtellen. Der Uebergang eines Begriff's in einen andern, z. B. der Gattung in die Art, kann arithmetiſch gar nicht ausgedrückt werden. Zahl ſtellt ſich neben Zahl. Das Eins iſt ſpröde; es iſt, wie

Herbart ſagt, Selbſterhaltung. Nur durch künſtliche Interpretation kann ihm eine Dialektik aufgezwungen werden.

Die Zahl bedeutet daher an ſich auch gar nichts, am wenigſten etwas Heiliges. Da in den concreten Exiſtenzen die Quantität nothwendig eine Seite derſelben ausmacht, ſo muß die Zahl überall vorkommen. Sie muß ſich als Ausdruck der Größenverhältniſſe nach allen möglichen Begrenzungen vorfinden. Keine Zahl hat durch ſich ſelbſt vor einer andern etwas voraus. Sollte die Zahl als ſolche eine Bedeutung haben, ſo müßte ſie Urſache ſein können; allein nicht ſie iſt Urſache, daß etwas ſo und ſo beſchaffen und daß an einem Daſein eine gewiſſe Anzahl ſich herausſtellt, ſondern das Weſen des Daſeins. Die Zahl ſelbſt iſt vollkommen gleichgültig gegen ihre Grenze, nicht aber das Reale gegen die Zahl d. h. gegen die Nothwendigkeit ſeiner äußern Grenze, ſeines quantitativen Unterſchiedes. Grund dieſes Unterſchiedes iſt nicht die Zahl, ſondern das Weſen der Realität. Es gibt z. B. nicht vier Jahreszeiten, weil die Vierzahl exiſtirt. Dieſe hat an ſich mit den Jahreszeiten gar nichts zu ſchaffen. Zum Ueberfluß ſehen wir auch, daß nur in der gemäßigten Zone vier Jahreszeiten vorkommen, denn die tropiſche und arktiſche haben nur zwei. In Oſtindien hingegen gibt es Gegenden, welche ſechs zählen. Wenn ich die Temperatur nach Reaumur oder Celſius beſtimme, ſo tritt ein Unterſchied der Zahl ein, während die reale Wärme in beiden Beſtimmungen die nämliche iſt. Alle Zahlen haben bei verſchiedenen Völkern, zu verſchiedenen Zeiten, die Bedeutung heiliger und unheiliger, glücklicher und unglücklicher Zahlen empfangen, weil die Zahl gegen die eine Beſtimmung ſo gleichgültig iſt als gegen die andere. Der Aberglaube macht ſich mit einer Zahl eine Grenze und dann kann es nicht fehlen, daß die Zahl ihm empiriſch begegnen muß. Nehmen wir z. B. die Zahl 13, ſo iſt ſie unvermeidlich. Im Lauf eines Monats muß der dreizehnte Tag vorkommen; der Aberglaube gibt ihm zum Voraus eine ungewöhnliche Bedeutung und dieſe apriorische Qualification iſt es denn, die ganz natürlich Alles, was an ihm geſchieht, einer ſchärfern Aufmerkſamkeit unterwirft und den Menſchen in eine größere Spannung des Gemüths wirft, ſo daß er aus ihr heraus zuletzt auch anders handelt, als er es ſonſt vielleicht thun

würde. Enthält er ſich des Handelns an einem ſolchen nefaſten Tage, ſo iſt das Unterlaſſen ja nur ein negatives Handeln, das mithin nicht weniger ohne Folgen ſein wird. Der Wahnſinn des Aberglaubens gelangt durch künſtliche Mittel dahin, ſolche Zahlen ſich zu verallgegenwärtigen; 26 z. B. iſt das Doppelte von Dreizehn; 49 oder 94 geben als Summe Dreizehn; 58 oder 85 ebenfalls; 67 oder 76 ebenfalls. Im Lauf des Jahres muß der 13, der 113, der 213, der 313 Tag vorkommen. Sie ſind unausweichlich. Wenn ich 20 Thaler habe, werde ich in ihrer Verausgabung auch an den dreizehnten kommen; wenn ich ein Buch leſe, iſt die dreizehnte Seite eine nothwendige u. ſ. w. Genug, ich kann der dreizehn gar nicht entgehen. Jeden Augenblick bin ich ihrem Begegnen ausgeſetzt. Würde ich aber meine Aufmerkſamkeit auf eine andere Zahl fixiren, ſo würde dieſe es ſein, die mich von überall her angrinſ'te oder anlachte, je nachdem ich mir einbilde, daß ſie mir Unglück oder Glück verkünde. Wiſſenſchaften, in denen die quantitative Begrenzung vorherrſcht, weil ihr Inhalt in die Aeußerlichkeit fällt, haben immer Neigung gezeigt, gewiſſen Zahlen eine beſondere Bedeutung zuzuſchreiben. Scharfſinn und Tiefſinn haben ſich um die Wette an ihnen abgemühet. Hieher gehört die Stereometrie z. B. warum es gerade nur 5 reguläre, 13 halbreguläre Körper gibt; die Aſtronomie; die Chronologie; die phyſiologiſche und pathologiſche Periodologie z. B. in der Annahme beſtimmter kritiſcher Jahre, Wochen und Tage u. ſ. w. Es iſt unſäglich, wie viel leeren Combinationen man ſich hierin hingegeben hat. Die Gewöhnung wirkt in ſolchen Fällen außerordentlich auf unſere Phantaſie. Das einfache Eins individualiſirt ſich uns durch ſeine Stellung. Der Mond z. B. braucht zu ſeinem Umlauf um die Erde 28 Tage. Dieſe 28 Tage zerfallen in 4 Viertel. Jedes Viertel enthält eine Mondphaſe von 7 Tagen. Daher die altorientaliſche Wochenperiode von 7 Tagen, in welcher uns nun die einzelnen Tage förmlich eine gewiſſe Phyſiognomie zu haben ſcheinen, obwohl an ſich ein Tag wie der andere iſt. Auch in der Mythologie hat man bis zur Zwölfzahl aus jeder Zahl eine bedeutungsvolle gemacht.

Das Quantum als ein Großes kann unmittelbar nur als eine Einheit genommen werden, die wir eine ganze Zahl nen-

nen. Es ist eben so und so groß. Die Einheit ist aber in Verhältniß zu sich die Möglichkeit der Vielheit; sie kann getheilt werden. Die Theile für sich sind jeder ein Eins. Wird von einer Größe eine gewisse Anzahl ihrer Theile unterschieden, so bleiben die übrigen als Rest zurück. Die Größe wird zu einer in sich gebrochenen. Bruch heißt nichts Anderes, als die Beziehung der Anzahl der Theile auf ihre Einheit als Ganzes. Zwei Drittel heißt, daß von einem in drei gleiche Theile unterschiedenen Ganzen zwei derselben gesetzt werden; so ist ein Drittel zurück. Das Ganze kann als drei Drittel ausgesprochen werden. Wir bezeichnen die beiden Seiten des Bruchs als Zähler und Nenner. Der Zähler gibt die Anzahl der Theile an, die als Unterschied von dem Ganzen gesetzt werden sollen; der Nenner drückt das Ganze in der Anzahl aller seiner Theile aus.

Das Quantum kann vermehrt oder vermindert werden, weil es selbst gegen seine Grenze gleichgültig ist, an sich aber ist es einfach, weil es ein Eins ist, denn wenn über das ursprüngliche Eins hinausgegangen wird, so ist jedes folgende Quantum in der Anzahl seiner Eins doch für sich gegen jedes andere Quantum eine Einheit. Drei sind 3 Eins, aber als Drei ist es ein für sich seiendes Quantum. Zwei Drittel ist ein Bruch, nämlich von drei Drittel, aber einem Drittel oder vier Fünfteln gegenüber ist es für sich eine Einheit. Zwei Drittel von einem Bogen Papier sind selbst ein ganzes Stück. Zusammengesetzt ist daher im Grunde jede Zahl mit Ausnahme der Null und des Eins als der arithmetischen Radicale, allein die Zusammensetzung hindert nicht, die Zahl für sich wieder als Einheit zu nehmen. Wir betrachten daher alle Primzahlen als einfache Zahlen. Die Natur der Quantität, von Continuität in Discretion und von Discretion in Continuität überzugehen, macht es möglich, dasselbe Quantum als eine Einheit zu setzen, in welcher zugleich die Größen unterschieden werden, aus denen es besteht, oder als eine Einheit, in welcher die Größe, aus denen es besteht, zum unterschiedlosen Eins zusammengefaßt werden; in jenem Fall nennen wir das Quantum Anzahl, in diesem Einheit. Bei der Anzahl treten die Unterschiede der Einheit zugleich nach ihrer Discretion einzeln hervor; bei der Einheit heben sie sich auf;

3 a sind 1 a + 1 a + 1 a als Anzahl; 3 a als Einheit sind gegen den Unterschied des Eins vom Eins gleichgültig; sie sind ein Continuum für sich. Die Unterscheidung der *arithmetischen Qualität* eines Quantums kommt immer auf das Eins zurück. Eine Zahl ist *gerade* oder *ungerade* durch den Unterschied des Eins; die gerade und ungerade müssen daher mit einander *wechseln*, weil + 1 die gerade zur ungeraden, die ungerade zur geraden macht. 1 + 1 = 2 als erste gerade; 2 + 1 = 3 als erste ungerade; 3 + 1 = 4 als zweite gerade (2 + 2) u. s. w. Eine *Primzahl* ist eine Größe, welche nur durch Eins oder durch sich gemessen werden kann oder, durch eine gerade Zahl getheilt, immer Eins zum Rest lässt. *Rational* oder *commensurabel* ist eine Zahl, welche durch eine andere als Einheit mit Genauigkeit gemessen werden kann; irrational oder incommensurabel, welche durch eine andere nur annährungsweise gemessen werden kann, also einen Rest läßt. Die Pathologie der Zahlen hat es nicht mit Bestimmtheiten zu thun, welche der Zahl unmittelbar inhärirten, sondern mit Eigenschaften, welche durch ihr Verhältniß zu andern Zahlen entstehen.

Die Reihe und die Gleichung.

Das einfache Quantum ist nun allerdings ein an sich bestimmtes. Weil aber seine Grenze es von andern Quantis nach Außen hin unterscheidet, so läßt sich, wie groß es sei, nur in Verhältniß zu andern Größen angeben. In der Zahl als dem abstracten Ausdruck für das Quantum stellt sich die Bestimmtheit als ein Fortgang von Eins zu Eins dar, die in ihrer Succession eine *Reihe* bilden. In derselben hat jedes Eins seine bestimmte Stelle. Es kann keine unbestimmte haben. Es muß die *Mitte* eines ihm vorangehenden, eines ihm nachfolgenden Eins sein. Es ist ihre Grenze, wie sie die seinige sind. Es schließt sie von sich aus, indem es von ihnen ausgeschlossen wird. Nur in seinem Verhältniß zu ihnen ist es ein wirkliches Quantum. Eins ist die Mitte zwischen Null und Zwei, Zwei zwischen Eins und Drei, Drei zwischen Zwei und Vier u. s. w. Die Reihe ist an sich *endlos*. Sie kann bei jedem erreichten Quantum abbrechen; sie kann eben sowohl über jedes Quantum weitergehen. Es gilt

von ihr, was wir früher von dem Progreß in's Unendliche gesagt haben, der in sich keine Nothwendigkeit seiner Grenze hat. Durch den Unterschied der Vermehrung oder Verminderung wird aber eine Doppelreihe in einer symmetrischen Dualität möglich, indem die Progression affirmativ als steigende negativ einer gleichmäßig fallenden entspricht:

u. s. w. 5 — 4 — 3 — 2 — 1 — 0 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5 u. s. w.

Der einfache Fortgang von Eins zu Eins ist die Grundlage aller arithmetischen Bestimmtheit. Es versteht sich aber von selbst, daß das einzelne Quantum als ein wirkliches in verschiedenen Reihen eine verschiedene Stelle einnehmen kann. Es kann einmal das dritte, ein anderes Mal das zehnte, siebzehnte Glied einer Reihe sein u. s. w. Als unmittelbares Quantum ist es gegen die äußerliche Grenze, in welche es tritt, vollkommen gleichgültig. Sobald es jedoch in ein Verhältniß eingeht, ist damit die qualitative Bestimmtheit der Stelle identisch. Dasselbe Quantum kann also sehr verschiedene Werthe haben. Fünf z. B. ist immer Fünf; es kann aber positiv oder negativ, es kann Summe oder Differenz, Product oder Quotient sein, es kann 5 Einer, oder Zehner oder Hundert in sich fassen; es kann zur Wurzel einer Potenz werden u. s. w.

Die Ordnung von Größen kann nach irgend einer Regel als dem Index gestaltet werden. Die einzelne Größe kann zu andern in eine gewisse Mannigfaltigkeit von Verhältnissen treten, in denen sie sich selbst gleich bleibt, aber ihre Beziehungen ändert. Die Syntaktik und Combinatorik sind es, die sich mit diesen Versetzungen beschäftigen. Die Lullianische ars magna oder ultima wollte durch solche Permutationen und Combinationen zu einer ars inventoria werden; die Verschiedenheit der Gruppirungen, die aus sehr einfachen Elementen entspringen kann, hat etwas Ueberraschendes und den Verstand angenehm Beschäftigendes. Die Natur schon führt solche Umstellungen in der mannigfachsten Weise an den Formen der Klangfiguren, der Krystalle und Blätter, an den Zeichnungen der Blumen, Muscheln, Schuppen, Federn und Häuten der Thiere aus. Der Mensch ist nicht weniger erfinderisch in der Variation einfacher Elemente, wie die Architektur, die Teppichweberei, die Spiele zur Unterhaltung mit

Würfeln, Steinen, Karten, die Tanzfiguren u. ſ. w. zeigen. Die Veränderung als ſolche iſt immer nur mechaniſch und daher bei aller Fruchtbarkeit doch eine endliche. Man hat ſich wohl damit abgegeben, die für gewiſſe Elemente möglichen Combinationen zu berechnen, um die Vielſeitigkeit ihrer Anordnung anſchaulich zu machen; der Effect beſteht eben in dem Schein der Unerſchöpflichkeit. Die Möglichkeiten in der Verbindung der Buchſtaben, der Schachfiguren, der Urtheile und Schlüſſe, der Zellenlagerung u. dgl. ſind Gegenſtand der Berechnung geworden. Die Reihe (series) kann durch eine als Einheit angenommene, an ſich zufällige oder willkürliche Regel in Abſchnitte getheilt werden, welche in ſich die nämliche Ordnung wiederholen. Eine ſolche Zerlegung der Reihe macht ſie nun allerdings überſichtlicher, weil die einzelnen Abſchnitte eine Anzahl von Elementen in ſich zur Periode zuſammenfaſſen. Die Reihe wird zu einer Reihe kleinerer Syſteme, allein wenn ſie ſelbſt ſehr groß iſt, erneuet ſich doch die Unüberſchaulichkeit und damit die Nothwendigkeit einer neuen Reduction. Dieſe wird das Mittel, die Maſſen zu formiren, indem ſie das kleinere Syſtem immer einem größern, gleichförmig gebaueten, integrirt. Das Princip einer ſolchen an ſich mechaniſchen Organiſation iſt wiederum nur das Eins als eine gewiſſe Anzahl, die ſich in der nämlichen Ordnung unaufhörlich vervielfacht. Es kann daher das Syſtem ein dyadiſches, triadiſches, tetradiſches u. ſ. w. ſein. Daß das dekadiſche das überſichtlichſte, gleichſam expanſibelſte und contractibelſte iſt, liegt darin, daß die Dekas die einfachen Zahlenverhältniſſe erſchöpft. In der Muſik hat ſich die Heptas als Grundlage geltend gemacht. Das Moment der Continuität geht durch die Reihe an ſich ununterbrochen fort, während ſie doch in jene relative Einheiten zerfällt, die unter einander ſich als discrete Größen verhalten, in ſich aber ein Continuum bilden. Die Progreſſion der Töne z. B. ſchreitet von einem niedrigſten zu den höhern in einfacher Steigerung fort; die Octave gliedert zwar die Progreſſion überhaupt in eine Reihe von Octaven; allein der Uebergang von einer Octave zu einer andern iſt an ſich eben derſelbe, wie von jedem andern Ton zu jedem ihm nächſten. Von h zu c iſt der Fortgang an ſich gerade ſo einfach wie von d zu e oder von e zu f. Und

doch ist mit h relativ in der Heptas ein Aeußerstes erreicht und das c der folgenden Octave springt auf den Standpunct zurück, welchen das c der vorgängigen in ihrer Ordnung einnimmt. Die einzelne Octave für sich aber ist ein Continuum. Dieser einfache Kunstgriff, wie wir es nennen möchten, ist ein unendlich bewundernswürdiger zur Gewältigung und Organisation der Massen. Ist die Reihe zu einer Summe als eine endliche abzuschließen, so pflegen wir sie convergirend zu nennen; divergirend, wenn sie eines endlichen Abschlusses unfähig ist.

Quantum und Quantum verhält sich unter einander lediglich nach dem Verhältniß der Anzahl und der Einheit in ihrer Gleichheit und Ungleichheit. Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind selbst gleich. Auf diesem einfachen, unscheinbaren Verhältniß beruhet abermals eine Welt der mannigfachsten Beziehungen.

Unmittelbar ist jedes Quantum als solches ein Eins. Verschiedene Quanta sind daher discrete Größen, die in ihrem Unterschied sich doch darin gleich sind, jedes ein Eins zu sein. Diese ursprüngliche Gleichheit macht es möglich, sie als eine formale Einheit zusammenzufassen. Sie bilden eine Anzahl als ein Aggregat, das wir, weil es durch äußerliches Hinzufügen von Eins zu Eins, durch Addition, entsteht, Summe nennen. Durch weitere Hinzunahme noch anderer Eins kann dieselbe vermehrt, durch Hinwegnahme schon gesetzter Eins, durch Subtraction, vermindert werden. Die Differenz ist negativ, was die Summe positiv.

In der Summe ist die Discretion der verschiedenen Eins relativ aufgehoben. Sie sind in ihr als Anzahl gleichgesetzt. Daß sie in ihrer Qualität irgend wie übereinstimmen müssen, um als Quanta sich vereinigen zu können, wurde früher schon bemerkt. Eine Summe kann nur homogene Quanta in sich schließen. Wenn ein Quantum sich nach dem Unterschied von Einheit und Anzahl verhält, so kann dies positiv oder negativ geschehen. Die Anzahl bestimmt, wie vielfach eine Einheit zu sich selbst hinzugezählt oder in sich selbst getheilt werden soll. Dort, in der Vermehrung, wird die Grenze der Vervielfältigung als Multiplication, hier, in der Decomposition, die Grenze der Anzahl gesetzt, welche die Einheit in Verhältniß zur Theilungszahl hat: die Division. Das

Reſultat iſt hier das Product. In der Summe wird nur die unmittelbare Gleichheit der verſchiedenen Größen geſetzt. Die nämliche Summe kann aus den verſchiedenſten discreten Größen hervorgehen: $12 = 8 + 4$, oder $= 7 + 5$, aber auch $= 6 + 6$, aber auch $= 9 + 3$, aber auch $= \frac{24}{2}$ u. ſ. w. Der Zwölf als ſolcher iſt ihr Urſprung gleichgültig. Im Product bezieht ſich die Größe durch Vermittelung einer andern auf ſich ſelbſt. $6 \times 6 = 36$. 6 als Einheit ſoll ſechs Mal ſich ſelbſt hinzugeſetzt werden; ſie vermehrt ſich ſelbſt nach einer beſtimmten Anzahl. $\frac{6}{6} = 1$. 6 als Anzahl ſoll ſechs als Einheit theilen; das Enthaltenſein der ſechs als discreter Größen in dem Continuum ſechs kann nicht öfter als einmal exiſtiren: $\frac{6}{6} = 1$. Das Product hat mit der Summe gemein, daß auch ihm ſein Urſprung völlig gleichgültig iſt. Aus verſchiedenen Factoren können gleiche Producte hervorgehen. $36 = 6 \times 6$, aber auch $= 3 \times 12$, aber auch $= 9 \times 4$, aber auch $72 - 36$ u. ſ. w.; $1 =$ jeder ganzen durch ſich ſelbſt gemeſſenen Größe u. ſ. w.

Wenn das Quantum ſich als Einheit und Anzahl zu ſich ſelbſt in der Art verhält, daß beide gleich ſind, ſo entſteht auch ein Product als eine Selbſtvermehrung oder Selbſttheilung derſelben Größe durch ſich ſelbſt. Dies iſt der Begriff der Potenz und der Radix. Der eine Factor gibt als Anzahl an, wie oft das nämliche Quantum als Einheit durch ſich ſelbſt vermehrt oder getheilt werden ſoll.

Summe, Product und Potenz ſind die Grundformen des quantitativen Verhältniſſes, durch welche der Unterſchied der Reihen und Ausgleichungen beſtimmt wird. Potenz iſt allerdings auch Product und inſofern nur eine beſondere Form der geometriſchen Progreſſion, allein durch die Gleichheit von Anzahl und Einheit wird ſie zu einer ſelbſtſtändigen Geſtaltung, die ſich ſelbſt nach eigenem Geſetz regelt und die weiteſtgreifendſten Verhältniſſe ermöglicht. Sie hört jedoch deshalb nicht auf, ein Verhältniß der Größe zu ſein, weshalb ſie, wie die Zahl überhaupt, für Beſtimmungen, welche darüber hinausliegen, nur ein analogiſches Symbol, nicht ein adäquater Ausdruck zu ſein vermag. Die Anwendung der Potenz auf organiſche, pſychiſche, ethiſche

oder gar religiöse Begriffe bringt den Schein einer exacten Behandlung hervor, dem der Inhalt keineswegs entspricht. Man hat z. B. gesagt, daß das Organische sich in den Potenzen Krystall, Pflanze, Thier entwickle. Die Pflanze soll also die zweite, das Thier die dritte Potenz des Krystalls sein. Das Krystall ist Individuum, ein Organismus zwar, aber ein todter. Die Pflanze ist, wie er, Individuum, jedoch nicht blos ein sich selbst gestaltender, sondern auch sich in steter Selbsterneuung erhaltender. Das Thier ist ebenfalls Individuum, aber nicht blos sich gestaltendes und erhaltendes, sondern auch sich fühlendes. Nenne ich nun das Organische eine Potenzenreihe, so wird dadurch das Richtige angegeben, daß in ihm ein identischer, sich selbst durch Selbstverwandlung steigender Begriff, nämlich der des Individuums, vorhanden ist, allein gerade das, worauf es für die bestimmte Unterscheidung ankommt, das Wie der Steigerung, der Unterschied von Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und Selbstgefühl, kann durch die bloße Potenz nicht ausgesprochen werden. Wenn ich sage, daß die Pflanze die zweite Potenz des Organischen sei, so sage ich damit nur, daß sie höher als der Krystall, niedriger als das Thier sei, aber die Qualität, durch welche ihr diese Stellung zukommt, kann durch ein a^3 nicht angegeben werden. Daher kann die Potenz für solche Verhältnisse nur ein vorläufiges Bild werden. Schelling hat auch in seiner zweiten Philosophie sich dieser Darstellungsweise noch nicht entschlagen können. In seiner ersten war sie berechtigt, ja nothwendig, weil alle besondere Gestaltung in der That als ein Potenziren entweder des realen oder des idealen Factors des Absoluten betrachtet ward; in der zweiten, wo er die Aristotelischen Ursachen zu Grunde legte, ward sie unangemessen.

Wir nennen ein Verhältniß ein arithmetisches, in welchem ein Quantum zu einem andern hinzugefügt wird, mit ihm eine Summe zu bilden. Wir nennen eine Reihe, welche sich als Summe durch das continuirliche Hinzutreten eines bestimmten Quantums erweitert, eine arithmetische. Wenn z. B. das Quantum 3 wäre, so würde die Progression in ihrem Fortschritt immer + 3 wachsen, also $1 + 3 = 4$, $4 + 3 = 7$, $7 + 3 = 10$ u. s. w. Was von dem Increment eines Verhält-

niſſes oder einer Reihe poſitiv gilt, gilt natürlich auch negativ von ihrem Decrement. Dem Ausdruck des Arithmetiſchen haben wir den des Geometriſchen für die Multiplication und Diviſion gegenübergeſetzt; $2 . 2 = 4$ iſt eine geometriſche Function, welche mit der Geometrie unmittelbar nichts zu thun hat; aus der erſten Bildung der mathematiſchen Wiſſenſchaft hat dieſer Sprachgebrauch ſich einmal fixirt. Eine geometriſche Progreſſion wächſt durch Multiplication mit einem beſtimmten Quantum, z. B. . 2, alſo $2 . 2 = 4$, $2 . 4 = 8$, $2 . 8 = 16$, $2 . 16 = 32$ u. ſ. w. Und eben ſo fällt ſie durch Diviſion. In der Potenzenreihe iſt das unmittelbare Quantum ſelbſt dasjenige, welches ſich zum Product macht, alſo 4, 16, 64, 256 u. ſ. w. in's Unendliche.

In dem Zahlengebäude, wie man die Totalität der Zahl genannt hat, nimmt jede Zahl ihre beſtimmte Stelle ein und hat dadurch ihr eigenthümliche poſitive und negative Verhältniſſe als Summe, Product oder Potenz, als Differenz, Quotient oder Radix. Dieſe mannigfaltigen Bezeichnungen, welche durch den Unterſchied des Rationalen und Irrationalen noch eine beſondere Schattirung empfangen, machen die Theorie der Zahlen zu einer eben ſo intereſſanten als weitläuftigen Wiſſenſchaft. Der Reiz, den ihre Erforſchung einflößen muß, iſt wohl die eigentliche Subſtanz in aller arithmetiſchen Probabeologie. Die Pythagorik, wie die Syriſche Schule des Neoplatonismus ſie betrieb, war unſtreitig von der Ahnung dieſer wunderbaren Welt ergriffen, verdarb ſich aber die Erkenntniß durch eine falſche Myſtik.

In den beſondern Verhältniſſen der Quanta als Quanta kommt es auf die Gleichheit und Ungleichheit derſelben an. Das Verhältniß als ein arithmetiſches vergleicht die Summen z. B. $4 + 4 = 6 + 2$; als ein geometriſches aber vergleicht es das Verhalten ſelber, die Proportion z. B. $a : b = b : c$; d. h. das Verhältniß von a und c iſt daſſelbe und dieſe Gleichheit, die ſich nun auf eine beſtimmte Grenze ihrer Quantität bezieht, iſt durch b als die Einheit des Unterſchiedes vermittelt; Platon nannte dies Verhältniß im Timäos das ſchönſte als das Band der Analogie. Anharmöniſch geſtaltet es ſich ſo: $\frac{ac : ad}{bc : bd}$ In der Natur der Aeußerlichkeit aller Quantität liegt es, daß

die Beziehung eine ſich gleichbleibende oder ſich verändernde ſein kann; das Verhältniß wird ein conſtantes oder variables ſein. Ebenſo kann die Anzahl der Quanta, die unter einander ſich vergleichen, eine geringere oder größere ſein. Sofern ſie unter daſſelbe Verhältniß fallen, nennen wir ſie mit Recht Glieder deſſelben. Die Arithmetik hat ſich zur Bezeichnung ihrer Begriffe ſpecifiſche Ausdrücke ſchaffen müſſen, welche die Individualiſirung des Quantums nach ihren verſchiedenſten Seiten mit glücklicher Präciſion darſtellen. In ihnen liegt, was wir die qualitative Seite der Quantität genannt haben, unter welcher wir nicht die concrete Qualität, den Stoff eines Quantums, ſondern die quantitative Eigenheit deſſelben verſtehen. Die Arithmetik bezeichnet ſie als die Function einer Größe, denn durch ihre Beziehung zu andern Größen wird ſie gerade oder ungerade, ganze oder gebrochene, wird ſie Summe, Product oder Potenz, wird ſie rational oder irrational, Factor, Coëfficient, gleich oder ungleich, conſtant oder variabel u. ſ. w. Wie ſie an ſich im Zahlengebäude ihre beſtimmte Stelle einnimmt, ſo muß ſie in allen concreten Verhältniſſen ein beſtimmtes Moment in einem Gliede einer Proportion ſein. Als Quantum für ſich begrenzt ſich jedes Daſein allerdings ſelbſt, allein zugleich hat es die Beſtimmung ſeiner Größe nur außer ſich in dem Verhältniß zu andern Quantis, mit denen es ſich vergleicht; ein Vergleichen, das nach ſo vielen Seiten hin möglich iſt, als die urſprüngliche Qualität eines Quantums ihm eröffnet. Jede Zahl kann als eine Potenz oder Wurzel betrachtet werden. Die Darſtellung des Unterſchiedes in der Vergleichung kann ſelber nur ein Quantum ſein, der Exponent. Die Seiten des Verhältniſſes können ſich gleich bleiben oder ſich ändern, ſo wird er zum Ausdruck der Gleichheit, mit welcher ſie ſich auf einander beziehen. Der Exponent, an ſich ein Quantum, drückt die quantitative Qualität aus, innerhalb deren Einheit die proportionalen Quanta ſich in einem Auf und Ab der Vermehrung oder Verminderung bewegen. Er iſt ihnen gegenüber die unveränderliche Grenze, welche jede quantitative Veränderung der Seiten des Verhältniſſes beherrſcht. Die Peripherie und der Diameter des Kreiſes haben z. B. ein beſtimmtes Verhältniß.

Dies bleibt sich gleich, mag der Kreis so groß oder so klein sein, als er will. Grundfläche und Höhe der Pyramide haben ein bestimmtes Verhältniß, mag die Gestalt und Größe derselben sich in's Unendliche hin verändern u. s. w. Das constante Quantum des Exponenten wird daher recht eigentlich zur Seele der quantitativen Vergleichung.

Die quantitative Bestimmungen sind ihrer Natur nach sämmtlich Verhältnisse von Quantum und Quantum. Hegel aber hat das quantitative Verhältniß noch besonders hervorgehoben, sofern es, wie er sich ausdrückt, das directe, das umgekehrte oder das Potenzenverhältniß sein könne. Unter dem erstern versteht er dasjenige, in welchem die Veränderung der einen Seite der der andern vollkommen gleich ist, das Quantum der Vermehrung oder Verminderung der einen also dem der Vermehrung oder Verminderung der andern entspricht. Umgekehrt nennt er dasjenige Verhältniß, in welchem die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern congruent ist. Das Quantum der Veränderung ist an sich auf beiden Seiten dasselbe, aber das einemal positiv, das anderemal negativ. Im Potenzenverhältniß endlich wird das Quantum selber der Exponent seiner Veränderung. Es vermehrt oder vermindert sich durch sich selbst als Einheit und Anzahl. Schon daß Hegel genöthigt gewesen ist, für das dritte Verhältniß den Ausdruck der Potenz zu gebrauchen, verräth, daß in dieser besondern Darstellung des quantitativen Verhältnisses doch die allgemeinen Unterschiede des Begriffs der Summe, des Products und der Potenz als das arithmetische, geometrische und potenzirende Verhältniß zu Grunde liegen. Differenz, Quotient und Exponent machen die Qualität der Unterscheidung aus.

Die höhere Entwickelung erhalten diese Verhältnisse dadurch, daß durch die Vergleichung eines Quantums mit einem andern die Größe eines dritten bestimmt werden kann. Ein jedes Quantum kann für sich selbst wieder mehre Glieder umfassen und durch solche Mannigfaltigkeit einen oft unübersehlich erscheinenden Reichthum von Beziehungen eröffnen. Die fundamentale Bestimmung bleibt aber eine einfache und beherrscht die Entfaltung der Reihen.

Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum.

Die reine Quantität iſt, wie wir ſahen, inſofern unendlich, als ſie die unmittelbare Einheit von Continuität und Discretion überhaupt iſt und daher eben ſowohl eine Grenze in ſich ſetzen, als über die geſetzte hinausgehen kann. In ihrem Begriff liegt es, jede Grenze nur als Schranke aufzuheben. Der Raum z. B. kann nur als unendlich exiſtiren. Wird in ihm eine Grenze geſetzt, ſo fragt man ſogleich: was iſt hinter derſelben? Die Antwort kann nur ſein: Raum. Die Unendlichkeit der reinen Quantität iſt die Unbeſtimmtheit.

Das Quantum als die beſtimmte Quantität iſt begrenzt, theils durch ſich ſelbſt, theils durch ſein Verhältniß zu andern Quantis. In dem Verhältniß von Quantum zu Quantum iſt ein Fortgang in's Unendliche möglich. Die einfache Zahlenreihe, die arithmetiſche und geometriſche Progreſſion, die Potenzirung haben in ſich ſelbſt keine Grenze, ſondern gehen ihrer Natur nach in's Schrankenloſe.

Aber das Quantum als ein für ſich ſeiendes iſt auch an ſich ſelbſt quantitativ veränderlich. Es kann größer oder kleiner werden. Im concreten Falle wird die Qualität des Daſeins für dieſe Veränderung von entſcheidender Wichtigkeit ſein; hier, im abſtracten Begriff, können wir davon abſtrahiren und werden zugeben müſſen, daß im Begriff der Quantität die Gleichgültigkeit gegen die Grenze liegt, daß alſo über jede geſetzte Grenze hinausgegangen werden kann. Vermehrung iſt eben ſo relativ als Verminderung. Ein Quantum kann alſo vermehrt werden, ohne daß in ihm als Quantum eine Grenze läge; es kann umgekehrt vermindert werden, ohne daß in ihm als Quantum ein Aufhören ſeines Daſeins läge. Die Vermehrung kann alſo in's Unendliche als eine continuirliche Vergrößerung zunehmen; eine Reihe kann in's Unendliche hin wachſen und über jede erreichte Grenze ſofort hinausgehen; ein Kreis kann ſeinen Radius d. h. ſeine Peripherie in's Unendliche ausdehnen u. ſ. w. Eben ſo kann aber auch die Verminderung als eine continuirliche Verkleinerung in's Unendliche hin zunehmen; ein Quan-

tum kann über jede erreichte Grenze negativ hinausgehen; es kann, wie man ſich ausdrückt, in's Unendliche hin theilbar ſein; jedes reſtirende Quantum iſt immer noch ein Quantum, an welchem die Natur der Quantität, die äußerliche Grenze gleichgültig verändern zu können, zum Vorſchein kommen muß. Das Quantum ſelber iſt durch ſein Weſen, die Quantität, gleich ſehr eine discrete als eine continuirliche Größe. Ob es vermehrt oder vermindert wird, iſt zwar eine Veränderung ſeiner Begrenzung, allein es ſelber erhält ſich in dieſem Unterſchied.

Hieraus folgt, daß der Begriff eines Maximums oder Minimums ein relativer iſt. Unter beſtimmten Vorausſetzungen wird allerdings ein concretes Daſeins eine Grenze ſeiner Größe nach dem einen und anderen Extrem hin zeigen. In den Verhältniſſen, welche von der Willkür des Menſchen abhängen, wird ein Minimum und Maximum poſitiv feſtgeſetzt z. B. ein Minimum und Maximum der Strafe oder Belohnung, der Dienſtzeit u. dgl. Aber auch in der Natur durchlaufen die Phänomene eine Scala von einem Minimum zu einem Maximum, ſo daß wir a priori ein Kleinſtes und Größtes zu finden erwarten. Unter den Inſeln z. B. muß eine die längſte, eine die breiteſte, eine die dem Areal nach kleinſte, und umgekehrt eine die kürzeſte, eine die ſchmalſte, eine die größte ſein; unter den Bergen der Erde muß einer der niedrigſte, einer der höchſte ſein; unter den Planeten muß einer die wenigſten, einer die meiſten Trabanten haben u. ſ. w. Allein ſolche Begrenzungen ſind äußerlicher und oberflächlicher Art. Sie können ſich verändern. Dann tritt ein anderes Quantum als Minimum oder Maximum ein. Das Minimum einer Strafe für daſſelbe Vergehen iſt in den verſchiedenen Epochen einer Geſetzgebung und noch mehr in der Geſetzgebung verſchiedener Völker ein verſchiedenes; nicht weniger das Maximum. Wenn der Geograph eine Inſel nach den genauſten Meſſungen ſo eben als die kleinſte feſtgeſetzt hat, ſo hindert nichts, daß nicht in dem nämlichen Augenblick ſich aus dem Schooß des Meeres eine noch kleinere erhebe. Ja, es entſtehen die Schwierigkeiten, den Begriff der Inſel feſtzuhalten. Soll man eine aus dem Waſſer hervorragende breite Felskuppe auch noch eine Inſel oder nur eine Klippe, ein Riff nennen? d. h. auch im

Empiriſchen, obwohl es ganz poſitive Beſtimmungen zuläſſig macht, bleibt der Begriff eines Größten und Kleinſten relativ.

Aber von dieſem Begriff des Maximums und Minimums iſt derjenige noch unterſchieden, welcher dadurch entſteht, daß das Quantum als ein veränderliches in's Unendliche hin größer oder kleiner wird. In jener ſo eben betrachteten Relativität wird, was als Größtes oder Kleinſtes gelten ſolle, durch die äußerliche Vergleichung geſetzt. Es kommt alſo auf das Verhältniß der Größen an, die mit einander in Vergleich treten, weshalb es möglich wird, daß, was in einer Beziehung als ein Größtes erſcheint, in einer andern als ein Kleinſtes und umgekehrt ſich zeigen kann. Wenn aber ein Quantum ſeine Grenze affirmativ oder negativ in's Unendliche aufhebt, ſo wird keine beſtimmte Grenze, ſondern das continuirliche Verſchwinden der Grenze geſetzt, d. h. das, was die Qualität der Quantität überhaupt ausmacht, die gleichgültige Veränderung der Grenze. Ob dies poſitiv oder negativ geſchieht, ändert in der Sache ſelber, in der ſtetigen Veränderung, nichts. Das Maximum und das Minimum ſind ſich hierin als unendliche gleich. Sie ſind der actu exiſtirende Widerſpruch, daß ſie, indem ſie ſich eine Grenze ſetzen, dieſelbe zugleich aufheben. Das Große wird in's Unendliche hin größer, das Kleine in's Unendliche hin kleiner, allein in jener continuirlichen Vermehrung, wie in dieſer continuirlichen Verminderung, bleibt das ununterbrochene Negiren der Grenze der identiſche Begriff. Dieſer Begriff iſt jedoch nicht etwa nur eine ſubjective Abſtraction, ſondern, als eine nothwendige Beſtimmung des Quantums, hat er in aller Realität, ſofern ſie eine quantitative und im Proceß der Veränderung begriffene iſt, objectives Daſein. Indem irgend ein Quantum ſich in's Unbeſtimmte hin vermehrt oder vermindert, kommt in ihm das Uebergehen von Grenze zu Grenze als ein unvermeidlicher Act vor. Die Quantität kann nicht als eine endliche, als ein Quantum, abgeſchloſſen werden und doch iſt es ein Quantum, an welchem dieſe Unendlichkeit exiſtirt, in der ſich die Natur der reinen Quantität, das eigentliche Weſen des Quantums als eines Quantums, offenbart. Das Quantum bezieht ſich in dieſer Veränderung auf ſich

ſelbſt, ohne damit ſeine Beziehung auf andere Quanta auszuſchließen. Der Unterſchied zwiſchen dem Quantum einerſeits und dem All oder dem Nichts anderſeits iſt das unaufhörliche Vergehen und Entſtehen ſeiner Grenze ſelbſt.

Nun iſt allerdings in der Wirklichkeit beides der Fall. Ein Quantum kann in das Univerſum übergehen oder es kann zu Nichts werden; im erſtern Fall verſchwindet es in die Unendlichkeit des Raums und der Zeit; in dieſem ändert es ſein Verhältniß zu andern Quantis und oft ſeine Qualität. Nehmen wir z. B. einen mechaniſchen Proceß, ſo erzeugt derſelbe eine Veränderung, welche ſich von den nächſten Körpern, denen ſie ſich mittheilt, in alle übrigen weiter verpflanzt und als Vibration, als Wärme, als Schall ſich in's Unermeſſene continuirt, wenn auch die Intenſität des Proceſſes mit der wachſenden Ausdehnung ſchwächer wird. Es muß hier alſo eine Veränderung des Quantums geſetzt werden, die über jedes erreichte Maximum in's Unendliche hinausgeht. Wenn wir ein ſolches Uebergehen in das Univerſum auch als ein zu Nichts Werden des Quantums, als eine Zerſtreuung oder Sichverlieren deſſelben in das Nichts betrachten, ſo dürfen wir doch nicht vergeſſen, daß dies nur eine Formel für die Gleichgültigkeit des Werthes iſt, den das Quantum für uns durch ſeine continuirliche Auflöſung empfängt. Nehmen wir umgekehrt ein Quantum an, welches ſich continuirlich vermindert, ſo wird reeller Weiſe entweder ſein Verhältniß zu andern Quantis oder auch ſeine Qualität ſich ändern; es wird der Unterſchied zwiſchen ihm als einem endlichen Quantum und zwiſchen dem Nichts in der That zu Nichts werden. Wenn eine gerade Linie ſich einer Curve nähert, ſo muß der Raum zwiſchen ihr und der Curve ein immer kleinerer werden; die gerade wird endlich eine Entfernung von der Curve erreichen, die noch einen Unterſchied zwiſchen ihnen ſetzt; dieſer Unterſchied kann aber unendlich klein werden d. h. er kann zuletzt ſich nicht mehr als ein endliches Quantum, ſondern nur als eine fließende Grenze beſtimmen. Indem aber auch dieſer Uebergang ſich aufhebt, wird auch dieſe Unendlichkeit der Differenz aufgehoben. Nehmen wir nun weiter an, daß die gerade Linie, indem ſie ſich einer Curve nähert, dieſe nur in einem ein-

zigen Puncte berührt, ſo iſt dieſer Punct offenbar beiden Linien gemeinſam. Er iſt ihre Coincidenz und es kann alſo zwiſchen ihnen nicht mehr ein ſie noch trennender Raum vorhanden ſein. Hiermit iſt aber auch die gerade Linie nicht mehr eine Linie ſchlechtweg, ſondern kann die Qualität einer Tangente bekommen. Oder nehmen wir einen verdunſtenden Waſſertropfen, ſo muß allerdings ein Moment eintreten, in welchem er noch als Waſſer exiſtirt, zwiſchen ihm und dem Nichts alſo noch ein Unterſchied vorhanden iſt. Dieſer Unterſchied muß, bei fortgeſetzter Verdunſtung, unendlich klein werden, zuletzt aber wird auch der unendlich kleine Reſt im continuirlichen Uebergang zu einer verſchwindenden und von dieſer zur verſchwundenen Größe werden. Die Qualität des flüſſigen Zuſtandes wird continuirlich in die des elaſtiſchen übergegangen ſein. Der Waſſertropfen iſt negativ als Tropfen zu Nichts geworden, weil er poſitiv ſich in Gas verwandelt hat.

Aus dem Weſen der Quantität erklären ſich die verſchiedenen Ausdrücke, in welchen die Wiſſenſchaft das Uebergehen des Quantums in das continuirliche, ſei es poſitive oder negative, Aufheben ſeiner Grenze darzuſtellen geſucht hat. Sie vereinigen ſich in der Tendenz, den Unterſchied als einen Unterſchied zu ſetzen, der zugleich kein Unterſchied mehr iſt. Er wird daher als ein Quantum geſchildert, das kleiner als Null ſei; als ein Werth, den man vernachläſſigen könne; als eine Größe, die in Verhältniß zu jeder beſtimmten eine verſchwindende iſt; als eine Größe, deren Grenze als eine werdende fließend, eine Fluente und als Function derſelben Fluxion iſt; als ein Differential, welches den im Vergehen begriffenen Unterſchied bezeichnet; als das Maximum der Annäherung an die Grenze u. ſ. w. Die Wiſſenſchaft mußte zuerſt auf dieſen Begriff ſtoßen, als ſie in der Eleatiſchen Philoſophie unternahm, die Bewegung zu leugnen, denn in der Bewegung exiſtirt ein continuirliches Uebergehen. Die Zenoniſchen Paradoxien wurzeln hierin. Der einfache Begriff des quantitativ Unendlichen in dieſer Beſtimmtheit kommt, unſerer Meinung nach, zuerſt bei Platon im Parmenides 156 in jenem berühmten Ausdruck des ἐξαίφνης vor. Er nennt daſſelbe ein ſeltſames Weſen, weil es weder als

Stillſtehendes, noch als ſich Bewegendes, noch als in einer Zeit Seiendes ſich verändern dürfte. Das „Plötzlich," wie H. Müller und Steinhart (1852, III., 371) überſetzen, iſt ein derartiges, daß das Seltſame ſich daraus nach beiden Seiten verändert. „Denn es verändert ſich nicht aus dem noch ſtillſtehenden Stillſtehen, noch aus der noch ſich bewegenden Bewegung; ſondern dieſes ſeltſame plötzliche Weſen hat, keiner Zeit angehörig, ſeine Stelle zwiſchen Stillſtand und Bewegung, und in ſie und aus ihr verändert ſich das ſich Bewegende in ein Stillſtehen und das Stillſtehende in ein Bewegen." D. h. es iſt der Widerſpruch vorhanden, daß das Quantum einmal als ein ſolches eine Grenze hat; ſodann aber, indem es über ſeine Grenze hinausgeht, keine Grenze hat; weil es aber doch ſeine Grenze nur continuirlich verändert, ſo hat es zugleich im Verändern eine perennirende Grenze. Dies Verhältniß erklärt auch, weshalb für die arithmetiſche Behandlung die ſogenannte Grenzenmethode ein ſo großes Intereſſe haben konnte. Leibnitz behauptete, daß ein in einer geſchloſſenen Curve enthaltenes Polygon von unendlich vielen Seiten als mit der Curve zuſammenfallend angeſehen werden könnte. Curve und gerade Linie ſind qualitativ verſchieden. Ein Polygon kann alſo niemals in eine Curve aufgehen. Hat das Polygon aber unendlich viele Seiten, ſo wird das Maximum desſelben zwiſchen ſeiner Begrenzung und der Curve nur noch ein Minimum übrig laſſen, das zwar nicht Nichts iſt, allein als der Null gleichwerthig angeſehen werden kann. Minimum iſt der Ausdruck für das Maximum der Verminderung, dem ein Quantum ſich als Decrement nähern kann, ohne Null zu werden, ſowie Maximum der Ausdruck für die Veränderung des Quantums als Increment, ohne in dem ſtetigen Aufheben der Grenze ſich als Quantum aufzugeben. Eben deswegen [illegible] auch der Begriff des Unendlichkleinen derjenige geweſen, der hier die Hauptrolle geſpielt hat, wie z. B. bei der in's Unendliche fortgeſetzten Theilung der Seiten eines Polygons die vielen Seiten zuletzt ſo klein werden ſollen, daß ſie als mit den Puncten der Curve zuſammenfallend angeſehen werden können. Das ſich Widerſprechende, die gerade Linie und die krumme, ſoll durch die Fiction vereint ſein, daß die Curve aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden

beſtehe. Wenn die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin ebenfalls eine ſo große Rolle geſpielt hat, ſo liegt dies unſtreitig darin, daß man in Gedanken das durch die Theilung gewonnene Quantum in's Unendliche hin der nämlichen Operation unterwerfen konnte. Aber nur in Gedanken, denn die Realität widerſpricht einer ſolchen continuirlichen Theilung. Sie langt beim Nichts an. Die Verewigung der Tautologie des Theilens kann nur in dem gedankenloſen Denken feſtgehalten werden. Bei den vorerwähnten Zenoniſchen Trugſchlüſſen wird in ſolcher Weiſe theils der Punct im Raume, theils der Moment in der Zeit als in ſich unendlich geſetzt. Gegen die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin hat die Wiſſenſchaft eine andere Fiction erſonnen, das Atom, das, als ein unendlich kleines, nicht ein mathematiſcher Punct, und doch ein aller ſinnlichen Wahrnehmung unerreichbares, untheilbares, raumerfüllendes Etwas ſein ſoll. Es ſoll als das einfachſte Daſein unveränderlich ſein. Die Veränderung ſoll nur in die Zuſammenſetzung der Atome fallen. Kein Atom ſoll ſich reeller Weiſe auflöſen können. Die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche ſich hieraus der wirklichen Erfahrung gegenüber ergaben, konnten nur durch neue Fictionen ſcheinbar gehoben werden. Die Temperatur z. B. dehnt alle Materie aus oder zieht ſie zuſammen. Sollten nun die Atome auch dem Geſetz der Wärme unterliegen? Dann wären ſie ja veränderlich. Man erfand daher den Unterſchied von primitiven und ſecundären Atomen, die von primitiven zuſammengeſetzt ſein ſollten. Ihnen gab man vorzugsweiſe den Namen der Molecules. Dieſe zuſammengeſetzten Molecularatome ſollten nun expandirt oder contrahirt werden können u. ſ. w. Für den Thatbeſtand der Erſcheinungen wurde durch ſolche Erdichtungen nicht der geringſte Aufſchluß gewonnen, allein indem man die Wirklichkeit mit ſolchen künſtlichen Vorausſetzungen belaſtete, erfreuete man ſich an ihnen als an exacten Erklärungen. Der Kern dieſes atomiſtiſchen Apriorismus iſt der Gedanke des Minimums. Daß das Minimum Realität hat, iſt unleugbar, aber dieſe Realität iſt nur als eine werdende und daher ſich aufhebende. Dieſer Begriff iſt es, der dem des Atoms eine bedingte Wahrheit verleihet. Es exiſtirt nur als ein entſtehendes und vergehendes, nicht aber als ein gleichſam eiſernes

Vieh im Inventarium der Phänomene. Das Differential iſt die Wahrheit des Atoms.

Anmerkungen.

Es ſei geſtattet, hier einige Puncte in der loſeren Form von Anmerkungen zu beſprechen, weil ſie einen mehr exoteriſchen Charakter haben.

1) *Ueber die Anwendung arithmetiſcher Formen auf reale Gegenſtände.* Die Feſtigkeit und Klarheit, welche in den quantitativen Beſtimmungen liegt, muß unwillkürlich zu dem Gedanken führen, daß ſie es ſind, welche die Entwicklung des Realen beherrſchen. Dies iſt der Grund alles Pythagoreismus. Durch den Platoniſchen Timäos iſt derſelbe tief in die Europäiſche Naturwiſſenſchaft eingedrungen. Sofern nun die Realität eine *quantitative* Seite hat, iſt dieſe Annahme auch eine vollkommen berechtigte. Sobald daher eine Wiſſenſchaft anfängt, das quantitative Moment ihres Gegenſtandes zu unterſuchen, wird ſie auch auf die fundamentalen Verhältniſſe der Größe zurückgehen müſſen. Continuität und Discretion, der Proceß der Reihenbildung, der Unterſchied von Differenz, Quotient und Potenz, der Unterſchied der arithmetiſchen und geometriſchen Proportion und Progreſſion, die Vergleichung der Quanta, die Gliederung der Verhältniſſe, die Unendlichkeit in der Vermehrung oder Verminderung, wird ſich mehr oder weniger geltend machen. Allein hier iſt nun auch die Schranke zu berückſichtigen, innerhalb welcher die Quantität ihre Herrſchaft als eine legitime ausüben darf. Dieſe wird um ſo größer ſein, je todter und äußerlicher das Reale iſt, an welchem ſie hervortritt. In der Mechanik wird ſie folglich den adäquateſten Stoff beſitzen. Im Phyſikaliſchen wird ſie die ſpecifiſche Qualität ſchon als einen gleichberechtigten Factor anzuerkennen haben. Im Organiſchen hingegen wird das Leben ſich bereits als eine incommenſurable Größe zeigen und in allen geiſtigen Verhältniſſen wird die Schwierigkeit, ſie dem Calcul zu unterwerfen, mit der größern Entwicklung der Freiheit wachſen. Man kann daher die abſtracten Schemata der Quantität nicht ohne Weiteres auf das Concrete übertragen, ſondern es bedarf

hier jedesmal einer besondern Untersuchung, die Zulässigkeit zu ermitteln. Der arithmetische Apriorismus hat der richtigen Auffassung der Thatsachen mindestens eben so viel Zwang angethan, als der logisch-metaphysische. Die Voraussetzung, eine gewisse Progression oder Proportion in der Planetenreihe, in den chemischen Radicalen, in den hypsometrischen Verhältnissen der Erde, in den Altersstufen u. s. w. als leitende Regel zu finden, hat zu den naturwidrigsten Systemen geführt. Die Realität muß jedes einzelne Moment in seinem Verhältniß zur Totalität entwickeln. Sie muß noch mehr leisten, als nur eine einfache Reihe oder eine einfache Proportion darzustellen. In ihrer vielgliedrigen, vielverschlungenen Universalität kann sie den höhern Zusammenhang oft nur durch Sprünge, durch Anomalien, durch Perturbationen erreichen, die in der Harmonie des Ganzen sich rechtfertigen.

2) Ueber die mathematische Fiction. Die mathematische Wissenschaft besitzt an der Fiction ein höchst interessantes Mittel, sich über die Schranke zu erheben, welche ihr durch die abstracte Regel entgegengesetzt wird. Die Fiction ist keine Hypothese, welche Anspruch darauf macht, in Uebereinstimmung mit dem schon anerkannten Wahren sich eventuell als Gesetz rechtfertigen zu können. Sie ist vielmehr im bewußten Widerspruch mit dem Factischen. Sie ist eine Annahme, deren Wahrheit nur als eine provisorische, scheinbare, interimistische, illusorische gesetzt wird, um das für den Verstand Unmögliche für die Vernunft wirklich zu machen. Sie schafft z. B. imaginäre Größen, $\sqrt{-1}$. Der Begriff des Unendlichen ist es vornämlich, durch welchen sich die Mathematik von den Schranken der Endlichkeit befreiet. Sie erreicht dadurch, wie sie es ausdrückt, Vortheile für die Behandlung des Beweises. Was sie aber Vortheil nennt, ist in der That das Uebergehen der Extreme in einander. Die quantitative Veränderung vermittelt die Einheit der qualitativen Gegensätze. Wenn z. B. der Kreis als unendlich klein gesetzt wird, so daß Centrum und Peripherie zusammenfallen, so ist ein solcher Kreis wirklich nur ein Punct; um Kreis zu sein, müßte Centrum und Peripherie sich unterscheiden; die Fiction läßt beide zusammenfallen, erhält aber in ihrer Einheit den Unterschied. Wenn

die Achse eines Kegels mehr und mehr abnimmt, so wird sie endlich mit dem Mittelpunct des Kreises, der seine Basis ausmacht, zusammenfallen. Reeller Weise wird also gar kein Kegel mehr dasein, allein die Fiction nimmt in der Kreisebene noch die Existenz des unendlich klein gewordenen Kegels an u. s. w. Der Kreis ist das Gegentheil einer Geraden. Wird aber der Kreis als unendlich gesetzt, so kann seine Peripherie einer Geraden gleichgesetzt werden. Die Mathematik weiß natürlich sehr wohl, daß die Peripherie eine Curve sein muß; wenn aber der Kreis unendlich groß ist, so verschwindet ihr die Qualität der Curve. Die Mathematik, diese ernste, verständige, exacte, begriffsstrenge Wissenschaft, handelt in solchen Fictionen, wie Jemand, der für gewöhnlich der äußersten Oekonomie nachlebt, allein im rechten Augenblick, am rechten Ort, scheinbar leichtsinnig, verschwendet, um desto mehr zu gewinnen.

3) Die arithmetische Technik. Wer die Aufgabe der Metaphysik erwägt, wird sich nicht wundern, in ihr die Entwicklung des Begriffs der Größe zu finden. Er wird auch zugeben, daß die Grundlagen der Arithmetik darin enthalten sein müssen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Metaphysik die gesammte Arithmetik darstellen müsse. Der Unterschied nämlich zwischen beiden besteht darin, daß die Metaphysik zwar die Wissenschaft der Quantität begründet, daß aber die Arithmetik die Wissenschaft von der Kunst ist, quantitative Bestimmungen der Rechnung zu unterwerfen. Diese Kunst führt zu einer weitläuftigen Technik, mit welcher die Philosophie nichts mehr zu thun hat, an welcher hingegen die Arithmetik das Fundament ihrer relativen Selbstständigkeit besitzt. Jedes Moment, da es an sich Totalität, kann hier zu einer in sich höchst mannigfaltigen Welt sich ausweiten, z. B. der Bruch, der Decimalbruch, der Logarithmus, das Potenziren, das Radiciren, die Primzahl, das binomische Verhältniß u. s. w. Eine besondere Modification empfangen alle diese Formen noch durch die pädagogischen Rücksichten. Welche Breite entsteht z. B. nicht allein dadurch, daß man den Kindern das Rechnen durch eine sogenannte Benennung der Zahl anziehender zu machen und sie für das praktische Leben damit vorzubereiten sucht! Man verweilt bei dieser Form oft über Gebühr.

Erſt müſſen die Kinder zählen überhaupt lernen. Sie haben alſo bei den Zahlen 1, 2, 3, 4 u. ſ. w. ſich nichts, als dieſe einfache Beſtimmtheit ohne allen Ausſchmuck der Phantaſie einzuprägen, denn wenn man auch von der Sinnlichkeit der Ziffern für die Vorſtellung ſpricht, ſo iſt dieſelbe doch eine ganz und gar abſtracte, weil die Ziffern reine Zeichen ſind, deren Geſtalt als ſolche keinen eigenthümlichen Sinn hat. Hierauf folgt das Erlernen des Einmal Eins ebenfalls ohne alle Verſinnlichung. Iſt durch das Numeriren für Addition und Subtraction und durch das Einmal Eins für Multiplication und Diviſion die Grundlage gewonnen, ſo folgen die vier Species des Rechnens wiederum ohne alle Zugabe für die Phantaſie. Mit der Regel de tri aber beginnt das Rechnen mit ſogenannten benannten Zahlen die Phantaſie der Kinder aufzuregen. Das reine Quantum wird von Aepfeln und Nüſſen, von Schaafen und Eſeln begleitet; Reiſen werden gemacht, auf denen man alle Vehikel des Transports durchgebraucht; erſtaunliche Verbeſſerungen an Gräben und Chauſſeen werden in Gemeinſchaft mit hülfreichen Nachbarn unternommen u. ſ. w. Dieſe Benennungen der Zahl ändern an der Zahl ſelbſt nichts. Sie ſind vollkommen gleichgültig. Würden ſtatt der Aepfel Birnen oder ſtatt der Eſel Ochſen geſetzt, das Exempel wäre das nämliche. Daß auch ſolche Uebungen vorgenommen werden, iſt gewiß nicht ohne Nutzen, hauptſächlich wenn man dabei die gangbaren Maaße, Gewichte und Münzſorten den Kindern geläufig macht. Verweilt man jedoch zu lange bei dieſer Stufe, ſo entwöhnt man die Kinder zu ſehr von dem bildloſen Abſtractum des einfachen Quantums. Oft wundert ſich der Lehrer, weshalb Kinder im Rechnen mit benannten Zahlen zurückbleiben, die bei den elementaren Operationen ſich ganz tüchtig gezeigt hatten. Er ſeinerſeits vergißt, daß die Phantaſie der Kinder in den Romanen ſchwelgt, welche den nackten Zahlen zur verführeriſchen Hülle gegeben ſind. Ueber dieſem Ergehen in den für die Quantität als ſolche ganz zufälligen Vorſtellungen vergißt das Kind ſeinerſeits, daß es rechnen ſoll. Es malt ſich die ihm geſchilderten Formen aus. Eine Reiſe, die zu Fuß anfängt und mit dem Dampfboot endigt, welch' ein zu Träumereien verlockender Gegenſtand! Die phantaſiereichen Köpfe bleiben daher ſehr zurück, die

phantaſtedürmern, nüchternen kommen ihnen vor. Eines guten Tags aber begibt es ſich nun, daß dem Kinde zugemuthet wird, ſich ganz reine Größen unter der Form von a und b, von m und n, von x und y vorzuſtellen. Dies erſcheint ihm unnatürlich. Das geſtaltloſe a, wird ihm geſagt, könne alle möglichen Gegenſtände bedeuten; es kann ſich nicht erwehren, die geſpenſtiſche Buchſtabenrechnung zu perhorresciren und ſich nach der ſchönen Welt zurückzuſehnen, worin es doch noch Aepfel und Nüſſe gab, mit denen ein liebender Vater, nach Hauſe kommend, die artigen Kinder beſchenkte.

4) Ueber die Geometrie. Unter Arithmetik kann die Wiſſenſchaft der Zahl nach ihrem ganzen Umfange verſtanden werden. Sie iſt gegen die Geometrie die abſtractere, allgemeinere Wiſſenſchaft, denn unter dieſer muß man doch die Wiſſenſchaft, von der abſtracten Geſtaltung des Raums verſtehen; von der abſtracten d. h. derjenigen, bei welcher noch von der ſpecifiſch materiellen Erfüllung des Raums und von der Bewegung abgeſehen wird. Dieſe Wiſſenſchaft wird nun allerdings mit der Arithmetik unter dem Titel der Mathematik zuſammengefaßt, allein ſie macht doch eigentlich einen Theil, und zwar den erſten, der Naturwiſſenſchaft aus. Alle planimetriſchen, ſtereometriſchen und trigonometriſchen Formen und Verhältniſſe exiſtiren in der unorganiſchen und organiſchen Natur. Die Geometrie iſt das abſtracte Formenbuch derſelben. Die Natur verwirklicht dieſelben nach allen erdenklichen Möglichkeiten. Dieſe Verwirklichung iſt die angewandte Mathematik der Natur ſelber. Der Ausdruck: angewandte Mathematik, für Mechanik, Statik, Aſtronomie, mathematiſche Geographie, iſt eigentlich ein recht plumper. Kryſtallographie, Oſteologie, Muſik, Architektur u. ſ. w. iſt dann auch angewandte Mathematik. Weil nun Punct, Linie, Ebene, Würfel, Prisma, Pyramide, Kugel u. ſ. w. weſentlich Naturformen ſind, ſo kann die Figur kein Gegenſtand der Metaphyſik und Logik ſein, in welche z. B. Ulrici ſie in ſeinem Syſtem der Logik hineingezogen hat. Es fehlt noch an einer genetiſchen Entwicklung der Raumfigurationen vom Punct bis zum Ellipſoid, wie ich ſie in meinem Syſtem der Wiſſenſchaft 179—191 angedeutet habe. In dieſen Formen herrſcht unſtreitig ein nothwen-

biger Zuſammenhang und immanenter Fortſchritt, der jedoch in der gewöhnlichen Behandlung, welche völlig gleichgültig gegen die morphologiſche Dialektik nur Definitionen und Sätze abrupt hinter einander aufſtellt, nicht dargelegt wird. Es ſoll der Mathematik auch gar nicht das ihr eigenthümliche Verfahren genommen werden, allein daſſelbe ſchließt nicht aus, in der Philoſophie eine andere Darſtellung dieſer Formen eintreten zu laſſen, die man ſich als eine comparative Anatomie und Phyſiologie derſelben denken kann. Nun hat die Geometrie aber durch Descartes die Möglichkeit gewonnen, die Verhältniſſe der Raumfiguren in mehr oder weniger einfachen Gleichungen auszudrücken. Das Verhältniß, in welchem das Rechteck zu den Kreisfunctionen ſteht, die Beziehung der Ordinate zur Abſciſſe, die Dialektik des Ueberganges endlicher Größen in das Unendliche, haben eine abſolute Arithmetiſirung der Geometrie möglich gemacht. Sie iſt zur analytiſchen geworden. Die Gleichungen der verſchiedenen Grade haben einen geometriſchen Parallelismus erhalten. Dieſe Berechnung iſt aber kein Gegenſtand der Metaphyſik und eben ſo wenig kommt es in der Naturwiſſenſchaft auf ihre Formeln an, ſondern, ſo unendlich wichtig ſie offenbar iſt, ſo bleibt doch für jene der Begriff der Quantität überhaupt, für dieſe die Ergründung der conſtructiven Eigenthümlichkeit der Formen die Hauptſache.

5) Ueber die Literatur der philoſophiſchen Mathematik. Es iſt merkwürdig, wie wenig wahrhafter Zuſammenhang in der philoſophiſchen Literatur herrſcht. Sie ſteht hierin der mathematiſchen außerordentlich nach, in welcher die Erinnerung an die Entdecker und Bearbeiter der verſchiedenen Probleme ſich mit ſo großer und fruchtbarer Lebendigkeit forterbt und die Spätern im vollkommenen Bewußtſein ihres hiſtoriſchen Zuſammenhangs, eben deshalb auch in der Regel mit größerer Klarheit arbeiten läßt. Es ſoll hier nur im Vorbeigehen an die Verſuche erinnert werden, welche für die philoſophiſche Behandlung der Mathematik nur bei uns Deutſchen ſeit der Kantiſchen Periode gemacht ſind: Verſuche, die uns zeigen, daß keiner von den übrigen weiß; jeder fängt an, als ob er niemals Vorgänger gehabt hätte. Es gehören hieher zunächſt viele Capitel in Lambert's Architektonik des Erſten und Ein-

fachen, 1771, namentlich im zweiten Theil; ferner Kant's Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Philosophie, zuerst 1763, allein wohl erst gegen Ende des Jahrhunderts durch Tieftrunk's Sammlung von Kant's kleinen Schriften bekannter geworden und sehr stark von Schelling für seine Naturphilosophie benutzt. Lambert aber so wenig als Schelling erwähnen ihrer. Es folgt Krause's Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik, wovon aber nur der erste Theil: Grundlage der Arithmetik, 1804 erschien; sondern nach langer Zwischenzeit: Fries mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet 1822; J. Wagner's Organon 1830, worin, ohne alle Rücksicht auf Fries, die arithmetischen Bestimmungen als Weltgesetze gefaßt wurden, leider beengt durch den Zwang eines tetradischen Pythagoreisirenden Schema's. Hegel hatte in der ersten Ausgabe der Logik bereits 1812 der Kategorie der Quantität eine höhere speculative Fassung abgewonnen und daran eine Abhandlung über den Differentialcalcul geknüpft, die er in der zweiten Ausgabe, welche 1833 erschien, S. 279—379, sehr erweitert und zu einer wahrhaft gelehrten Kritik der verschiedenen Methoden und des Zwecks des Calculs umgearbeitet hatte. Der nächste, der von Hegel ausging, obwohl er ihn auch in wesentlichen Puncten bekämpfte, war C. Frantz: die Philosophie der Mathematik; zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie, 1842. Dies Buch, in einem rauhen Styl und kecken Ton, aber voller sachlichen Einsicht in reinster Wahrheitsliebe verfaßt, enthält vieles Vortreffliche, das noch gar nicht zur Wirksamkeit gelangt ist, weil es so gut als unbekannt geblieben ist. Die Widersprüche in Hegel's Auffassung der Mathematik unterwarf ein großer Verehrer desselben, ein Schüler des Mathematikers Jacobi, der leider bald darauf noch vor seinem Meister starb, E. Huhn, einer scharfen Kritik im Königsberger Literaturblatt, 1844. Nr. 21—25. Ueber die philosophische Bearbeitung der Oberflächen zweiter Ordnung sind darin sehr beachtenswerthe Winke gegeben. Die letzte hier zu nennende Arbeit, die weder von Huhn noch von Frantz, weder von Wagner noch von Fries etwas weiß, ist die von H. Schwarz: Versuch einer Philoso-

phie der Mathematik, mit einer Kritik der Aufſtellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höhern Analyſis 1853.

III.

Der Grad.

Im abſtracten Denken kann der Begriff der Größe ohne Rückſicht auf die Qualität des Daſeins feſtgehalten werden, allein, wie ſchon mehrfach erinnert werden mußte, in der Wirklichkeit exiſtirt keine Quantität, welche nicht die Größe eines qualitativ beſtimmten Realen wäre. Die Quantität iſt die äußere, gleichgültig veränderliche Grenze des Daſeins, worin es ſich mit einem andern Daſein vergleicht. Seine Grenze kann ſich alſo verändern, ohne daß es ſich in ſeiner Qualität verändert. Dieſe kann ſich im Unterſchied der äußern Begrenzung vollkommen gleich bleiben. Eine gerade Linie z. B. kann länger oder kürzer werden, ſo iſt ſie doch immer eine gerade Linie; ein Haus kann mehr oder weniger Zimmer oder Stockwerke haben, ſo iſt es immer ein Haus; ein Baum kann mehr oder weniger hoch ſein, ſo iſt er immer ein Baum u. ſ. w. Die quantitative Verſchiedenheit alterirt nicht die urſprüngliche Beſtimmtheit. Es iſt aber möglich, daß die Quantität der Qualität eines Daſeins ſich in ſich ändern, ohne daß es in ſeiner Qualität überhaupt ſich ändert. Dann entſteht ein neuer Begriff der Quantität, der Begriff des Grades. Die Veränderung nämlich der Größe der Qualität in ſich ſelbſt iſt als eine quantitative zugleich eine Aenderung der Qualität in ſich. Im Allgemeinen zwar bleibt ſie dieſelbe, aber im Vergleich des Unterſchiedes ihrer Größe qualificirt ſie ſich anders. Um dieſe Differenz ausdrücken zu können, unterſcheiden wir das Quantum als extenſives und intenſives. Das extenſive ſoll das rein äußerliche Quantum bezeichnen, in welchem die Qualität ſich gleich bleibt; das intenſive die Beziehung der Qualität auf ſich nach der quantitativen Differenz ihrer ſelbſt.

In der Wirklichkeit iſt es natürlich ein und daſſelbe Daſein, welches nach Außen hin als extenſives, nach Innen als intenſives erſcheint. Als extenſives kann es ſeine Größe überhaupt

verändern. Diese Veränderung hat, wie wir gesehen haben, zwei Extreme, ein Maximum und ein Minimum, zwischen denen also auch eine von ihnen gleich weit entfernte neutrale Mitte, ein Indifferenzpunct, ein mittlerer Durchschnitt, vorhanden ist. Das Maximum und das Minimum sind die Grenzen der Existenz des Daseins in seiner allgemeinen Qualität, über welche hinaus es sich nicht in derselben erhalten kann. Es beharrt zwar als Dasein, aber es verändert dann die Qualität. Zu dieser Veränderung bewegt es sich aber in sich selbst durch eine Veränderung, die eine Annäherung bald nach der einen bald nach der andern Seite sein kann. Als ein Quantum ist es in sich selbst continuirlich; es geht ununterbrochen in sich als Einheit fort; eben so sehr aber enthält es in sich das Moment der Discretion; es unterscheidet sich in die Vielheit seiner Theile, die wir mit Rücksicht auf das Maximum oder Minimum Grade d. h. Stufen nennen. Das Dasein theilt sich also selber in eine Anzahl von Unterschieden, die es unter einander vergleicht. Ein Grad ist ein bestimmter Punct des Daseins, der die Mitte zweier andrer ausmacht. In ihrer Grenze hat er nach Unten und Oben seine Bedeutung. Als ein Moment der continuirlichen Einheit ist er ein einfacher Fortgang von Punct in Punct; als discrete Größe ist er ein Punct für sich. Dort erscheint er als arithmetische Progression, hier als geometrische. Dort ist er ein anspruchloses Glied der Reihe 1, 2, 3, 4, 5 u. s. w.; hier wird er zu einem vornehmen Wesen, das für sich heraus tritt und die ihm vorausgesetzten Momente in sich als ihre Einheit zusammenfaßt, indem er zugleich von den noch übrigen sich scharf abschneidet. Er wird nun z. B. zum dritten Grad. Als dritter hebt er den ersten und zweiten in sich auf und setzt sich gegen den zweiten und vierten als Grenze. Das Quantum drei ist dasselbe in jener wie in dieser Bestimmtheit, aber drei Grade setzen nur eine Anzahl von Graden, während der dritte Grad einen Punct der Scala als einen entscheidenden setzt.

Worin liegt die Entscheidung? Darin, daß in dem so und so vielten Grad die Quantität eines Daseins sich selbst zu einer Qualität seiner Qualität bestimmt. In dem dritten Grade ist keine Mehrheit von Unterschieden, keine Menge von Graden ge-

ſetzt. Er, als der dritte, iſt einfach. In dieſer Einfachheit iſt er aber nicht blos eine quantitative Differenz, ſondern als eine ſolche zugleich eine beſondere Umſtimmung der allgemeinen Qualität eines Daſeins. Man kann daher ſagen: das Quantum als die qualitative Beſtimmung der Qualität in den Stufen zwiſchen einem Minimum und Maximum iſt der Grad. Von Seiten ſeiner Discretion hat er in andern Quantis, in der beſtimmten Anzahl anderer Grade, die Bedingung ſeiner Größe außer ſich. Als extenſives Quantum gibt er nicht das Großſein überhaupt, ſondern die beſtimmte Grenze des Großen, das Wiegroßſein, an, z. B. drei Grade. Von Seiten der Einheit aber nimmt er dieſe drei Grade in ſich als der dritte Grad intenſiv zuſammen. Als Grad an ſich iſt jeder dem andern gleich; als beſtimmter Grad iſt jeder jedem ungleich und zwar um ſo viel Grade, als er in Vergleich zu einem andern größer oder kleiner iſt, indem er mehr oder weniger Grade in ſich als Einheit aufhebt. In dieſer ſcharfen quantitativen Begrenzung enthält er aber zugleich eine Verſchiedenheit der Qualität von ſich ſelber. Der Comparativ der graduellen Differenz durchwandelt die Scala der Abſtufungen einer Qualität bis zu ihrem Minimum und Maximum.

Nehmen wir z. B. den Kreis, ſo iſt er als in ſich geſchloſſene Curve ein Continuum. Dies Continuum hat aber die Möglichkeit, ſeine Discretion aus ſich herauszuſetzen. Das Eins in der Kreislinie nennen wir Grad und ſind übereingekommen, 360 ſolcher Unterſchiede in ihm vorauszuſetzen. Dieſe 360 Grad haben in jedem Grad ihren Anfang, in jedem ihr Ende; ſie ſind ſich einander vollkommen gleich. Sie beſtimmen den Kreis zunächſt als extenſive Größe. Sobald nun aber eine beſtimmte Anzahl der Grade geſetzt wird, entſtehen ſofort qualitative Verhältniſſe. Der Kreis, in vier gleiche Theile getheilt, zeigt, daß mit der Quantität der Grade ſich die Qualität der Winkel ändert. Ein Winkel von 70, 90, 120 Grad iſt zunächſt nur quantitativ unterſchieden. Der Winkel von 90 Grad hat alſo 20 mehr als der von 70 u. ſ. w. Aber der von 90 iſt ein rechter, der von 70 ein ſpitzer, der von 120 ein ſtumpfer. Mit dem ſiebenzigſten Grade wird alſo nicht mehr eine blos exten-

ſive Beſtimmung gegeben, ſondern, indem die Zahl 70 als die Anzahl der Grade die nämliche bleibt, werden die 70 Grade in dem ſiebenzigſten als in ihre Einheit zuſammengefaßt. Der Comparativ der graduellen Differenz iſt natürlich unmöglich, wo der Begriff der Gleichheit eines Daſeins mit ſich mit der Exiſtenz deſſelben zuſammenfällt und alle Entwicklung ausſchließt, z. B. ſenkrechter als ſenkrecht kann eine ſenkrechte Linie nicht ſein, denn ohne einen Winkel von 90 Graden zu bilden wäre ſie eben keine ſenkrechte; dreieckiger als dreieckig kann ein Dreieck auch nicht ſein u. ſ. w. Je concreter aber ein Daſein iſt, um ſo mehr kann in ſeiner Exiſtenz Realität und Begriff auseinander treten und dadurch eine Vergleichung des Grades vermitteln. Man betrachte die in's Mannigfaltigſte gehende Abſtufung der Temperatur, der Metalloxydation, der Geſchwindigkeit der Luftbewegung, der ſpecifiſchen Schwere, des Lichts und der Farben, der Töne, der Säuren, der Anlagen, Temperamente, Charaktere u. ſ. w.

Das Verhältniß von Umfang und Stärke.

Der Ausdruck extenſiv iſt von der Ausdehnung im Raum hergenommen; intenſiv ſoll das Gegentheil, die Zuſammennahme der Ausdehnung, die Concentration derſelben ſein. Unmittelbar überſetzen laſſen ſich ſolche techniſche Ausdrücke nur mit größter Vorſicht, allein ſelbſt wenn die Ueberſetzung ſich dem habituell gewordenen Sinn der Wörter möglichſt nähert, bleibt etwas zurück, was einmal zum rechtmäßigen Eigenthum derſelben geworden iſt. Extenſion und Intenſion beziehen ſich gar nicht mehr nur auf den Raum, ſondern haben die Bedeutung erhalten, die Vergleichung der Größe mit ſich ſelbſt in dem Verhältniß von Quantität und Qualität zu bezeichnen. Es iſt mit Recht bemerkt worden, daß Extenſion und Intenſion nicht verſchiedene Arten der Quantität ſind, denn es iſt dasſelbe Quantum, welches ſich in der Extenſion als Anzahl ſeiner vielen Unterſchiede, in der Intenſion als Einheit einer gewiſſen Anzahl ſetzt. Soll daher die Intenſität von Etwas angegeben werden, ſo kann dies nur durch Angabe der Anzahl von Unterſchieden geſchehen, welche ſie als ein beſtimmter Grad in ſich aufhebt. In dieſem Grade ſind die ihm vorangehenden niedrigeren enthalten, während er

die höhere von ſich ausſchließt. Im Deutſchen nennen wir die Extenſion der Größe ihren Umfang, die Intenſion derſelben ihre Stärke. Die Stärke wird nun, je nach der Qualität des Quantums, nach verſchiedenen Seiten hin mit ſehr verſchiedenen Ausdrücken bezeichnet. In abstracto werden wir damit ausreichen, daß wir ſagen, es ſei etwas mehr oder weniger intenſiv, zu Deutſch, es ſei ſtärker oder ſchwächer. In concreto hingegen werden wir die Beſchreibung des Unterſchiedes aus der Natur des Gegenſtandes entnehmen. Wir werden zunächſt den einfachen Comparativ der Qualität ſetzen und z. B. ſagen, daß ein Winkel *ſpitzer*, als ein anderer ſei. Oder wir werden die Qualität mit einer Verbildlichung ſchildern, indem wir z. B. ſagen, daß ein Wein *feuriger* ſei, als ein anderer. Oder wir werden die Qualität durch ihre Werthſchätzung beſtimmen, indem wir ſie als *nützlicher*, als *vortrefflicher*, *vollkommener*, *beſſer* u. ſ. w. charakteriſiren. Im Allgemeinen werden wir uns darauf beſchränken, anzugeben, ob etwas *höher* oder *niedriger* in der vorausgeſetzten Scala ſtehe. Die Stärke ſelber läßt ſich nur durch den Umfang meſſen. *Es iſt Etwas nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt*, weil in dem ſo und ſo vielten Grade die beſtimmte Anzahl der Grade enthalten ſein muß. Dies Verhältniß hat in allen mathematiſchen, mechaniſchen und phyſikaliſchen Beſtimmungen keine Schwierigkeit, weil ſie einen exacten arithmetiſchen Ausdruck geſtatten. Viele derſelben ſchließen den Unterſchied der Extenſion und Intenſion noch ganz von ſich aus. Ein rechter Winkel z. B. hat zwar 90 Grade, aber in ſich ſelbſt kann er keinen Unterſchied der Qualität haben. Eine gerade Linie kann in ſich ſelber Unterſchiede der Länge haben, allein ihre Geradheit iſt keines Unterſchiedes der Intenſität fähig. Waſſer als Waſſer kann nicht mehr oder weniger wäſſrig ſein, denn es exiſtirt nur als die Einheit einer beſtimmten Menge von Oxygen und Hydrogen; ſonſt wäre es nicht Waſſer. Von andern Flüſſigkeiten kann man urtheilen, daß ſie mehr oder weniger wäſſrig ſeien, nämlich in Verhältniß zu den in ihnen vorausgeſetzten andern Stoffen. Gold kann nicht mehr oder weniger Gold ſein; es kann reiner oder unreiner d. h. mit andern Metallen gemiſcht, aber es kann nicht intenſiver ſein u. ſ. w. Sobald aber die Exiſten-

zen in Verhältniß zu einander treten, kann die Intensität sich geltend machen und wird dann als eine größere oder kleinere Extension erscheinen. Sonnenlicht und Mondlicht z. B. sind beide an sich dasselbe Licht, denn der Mond wird ja von der Sonne erleuchtet. Aber das Sonnenlicht ist 300,000 Grade stärker, als das Licht des Vollmonds. Gold ist ein intensiveres Metall, als Blei. Es kann daher mit Gold, weil es in sich cohärenter ist, eine viel größere Fläche überzogen werden, als mit einem gleichen Quantum Blei. Die Stärke eines Drathes drückt sich in der Anzahl von Pfunden aus, deren es bedarf, ihn zu zerreißen u. s. f.

Auf dem Gebiete der organischen Natur wird die Angabe der Intensität um deswillen schwieriger, weil die correlate Extension sich nicht mehr mit Genauigkeit angeben läßt. In Verhältniß zur unorganischen Natur allerdings tritt noch eine scharfe graduelle Begrenzung hervor. Pflanzen und Thiere sind in ihren Verbreitungsbezirken an einen bestimmten Breitengrad gebunden, aber die Intensität der Lebendigkeit läßt sich nicht mehr in abstracto als ein adäquates extensives Quantum fixiren, wenngleich ein solches vorhanden sein muß. Bei einem Pferde messen wir seine Stärke nach dem Gewicht der Last, die es zu ziehen, oder nach dem Grade der Geschwindigkeit, mit welcher es einen gegebenen Raum zu durchlaufen vermag. Aber solche Bestimmungen sind nur approximativ und relativ, weil der Grad der Lebendigkeit sich nicht gleich bleibt, sondern von unendlich vielen Bedingungen als ein perennirend variabler abhängt. Dies Pferd zieht jetzt und hier diese Last; ob es morgen, wenn es weniger gut genährt worden, in einer andern Atmosphäre, nach einer voraufgegangenen Anstrengung, denselben Stärkegrad entwickeln könne, ist offenbar problematisch. Die Menschen haben daher ein Vergnügen daran, über die Stärke der Thiere Wetten anzustellen und die verschiedensten Völker haben z. B. Hahnenkämpfe geliebt.

Noch schwieriger wird die Bestimmung des Verhältnisses von Umfang und Stärke auf dem geistigen Gebiet. So lange in die Thätigkeit des Geistes noch natürliche Potenzen, wie Race, Temperament, Altersstufe, Geschlechtsdifferenz, eingreifen, ist noch unge-

führ eine graduelle Schätzung möglich. Sobald aber die Freiheit als Freiheit hervortritt, verliert ſie die Möglichkeit eines exacten Ausdrucks. Die Gradation an ſich wird man nicht leugnen können; die Thätigkeit des Geiſtes hat auch eine quantitative Seite; allein weil ſie in ſich unendlich iſt, hebt ſie alle Aeußerlichkeit der Begrenzung in ſich auf und es bleibt, wenn eine Vergleichung angeſtellt wird, nur eine mehr oder weniger zutreffende Analogie über. Eine Vorſtellung kann in einem Menſchen ſtärker, als in einem andern ſein; ſie kann auch in ihm ſelber zu dieſer Zeit ſtärker, als zu einer andern ſein; ſie kann alſo verſchiedene Grade der Lebhaftigkeit, der Deutlichkeit, oder wie man ſonſt ſich ausdrücke, haben. Aber wie ſoll der Grad gemeſſen werden? Eine Tugend, ein Laſter, eine gute, eine böſe That, können ſie in einer Zahl mit Genauigkeit dargeſtellt werden? Zehn Tage Gefängniß ſind für irgend ein Vergehen die Strafe; iſt dies extenſive Quantum das adäquate Correlat für die Intenſität deſſelben? Fr. v. Salket in ſeinen Contraſten und Paradoxen, 168, ſagt ganz richtig: „Kann ich die Größe des freien, thatenſtarken Mannes in Zahlen ausdrücken? Kann ich ſagen: Cäſar verhält ſich zum Brutus, wie 7 zu 3; folglich iſt Brutus gleich 3 mal Cäſar, dividirt durch 7?“ Je directer daher die Freiheit ſich manifeſtirt, um ſo unzulänglicher wird jede quantitative Meſſung. Dieſe Unendlichkeit erſcheint darin, daß die Extenſion der geiſtigen Intenſität durch Vermittelung von Raum und Zeit ebenfalls in die äußere Unendlichkeit übergeht. Der Name eines Menſchen, der eine welthiſtoriſche That vollbringt, verbreitet ſich endlich zu allen Völkern. Sein Bild wird millionenfach vervielfältigt. Eine Schrift von welthiſtoriſchem Inhalt wird in zahlloſen Exemplaren verbreitet und in alle Sprachen überſetzt. Ein großes Kunſtwerk wird mit Millionen bezahlt, weil ſeine Unendlichkeit extenſiv überhaupt nicht gemeſſen werden kann. Der ungeheure Preis, den es allmälig erhält, iſt nur eine unvollkommene Nachahmung ſeiner unendlichen Intenſität, die außerdem extenſiv in ſeiner Berühmtheit, in zahlloſen Nachbildungen u. dgl. zum Vorſchein kommt. Um das wahrhafte Verhältniß der Stärke zum Umfang zu realiſiren, bedarf es daher für geiſtige Productionenen der Zeit, innerhalb welcher dann auch die Ausdehnung im Raum erfolgt. In

der Länge der Zeit berichtigen sich dann auch die Täuschungen des Augenblicks über den wirklichen Werth einer Leistung.

Die Stufenleiter.

In der Gradation liegt eine Reihe von Unterschieden, die an sich einander vollkommen gleich sind, aber durch ihr Verhältniß ungleich werden, weil die Reihe von einem Minimum zu einem Maximum aufsteigt oder, was dasselbe, von einem Maximum zu einem Minimum hinuntersteigt. Der einzelne Grad hat seine Bedeutung durch die Entfernung, in welcher er zu diesen Extremen steht. Eine solche Gradation kann nur innerhalb derselben Qualität stattfinden, wobei es jedoch auf den Umfang der Sphäre ankommt. Nehmen wir z. B. die blaue Farbe, so ist dieselbe einer höchst mannigfaltigen Abstufung vom hellsten bis zum dunkelsten Blau fähig. Dies sind die innerhalb ihrer selbst liegenden Unterschiede. Nehmen wir aber die Farbe überhaupt, so sehen wir eine Abstufung vom Violetten bis zum Gelben, in welcher verschiedene Farben die einzelnen Grade ausmachen. Diese Farben sind als Farben qualitativ von einander verschieden, aber als Grade der Farbe überhaupt sind sie nur quantitative Bestimmungen der verschiedenen Wellenlänge und Geschwindigkeit des Lichts, durch welche wir allein auf exacte Weise zu sagen im Stande sind, wie sich eine Farbe von der andern unterscheidet. In dieser Farbenscala macht das Blau nur eine Stufe von Stufen aus. Die Allmäligkeit des Ueberganges von Stufe in Stufe hat die Vorstellung der Gradation für die Anwendung auf alle Verhältnisse empfohlen, in welcher eine Reihe von Unterschieden vorkommt. Es ist aber nicht zu vergessen, daß es sich bei denselben nicht blos um ein mehr oder weniger groß sein handelt, sondern darum, daß die quantitative Differenz zugleich eine verschiedene Qualität der an sich identischen Qualität ausdrückt. Diese qualitative Seite des quantitativen Unterschiedes bezeichnen wir durch den Ausdruck des Niedrigern und Höhern, des Geringeren und Besseren, des Gewöhnlichen und Vorzüglichen; mit solchen Wendungen sprechen wir das intensive Verhalten aus. Die Fabrication liebt daher die Devise: première

qualité, außerordentlich. Sie ist freigebiger damit, als die Natur des Gehaltes, den sie bietet, es oft erlaubt, allein sie beschwichtigt ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß es bei dem Menschen hauptsächlich auf die Vorstellung, auf die Illusion der Phantasie, ankomme. Sie klebt daher wohlgemuth ihre Etiquetten auf, die uns den höchsten Grad eines Stoff's verheißen. Erste Qualität, oder auch, wie die bescheidnere Sprache lautet, qualité supérieure, soll das Maximum der Intensität versprechen. Diese Ausdrucksweise ist ganz richtig. Champagner von der besten Qualität und Champagner von der schlechtesten sind beide Champagner; sie unterscheiden sich nur graduell; aber diese Grade sind zugleich qualitative Differenzen der Qualität. Zehn Grad Wärme sind eine Temperatur und dreißig Grade auch. Aber dreißig Grade sind, wie wir richtig sagen, eine ganz andere Temperatur. Wenn man daher das Schema der Stufenleiter anwendet, so darf man nicht vergessen, daß darin nicht blos eine arithmetische Progression, sondern auch eine Vergleichung der Qualität mit sich selber gesetzt ist. Wenn ein Kunstwerk höher als ein anderes steht, so ist es auch schöner u. dgl. m.

Der Begriff des Grades, macht also den Uebergang in den Begriff des Maaßes aus, denn in ihm lös't sich der Begriff der Quantität in den der Qualität auf, die nicht nur als das Substrat aller quantitativen Veränderungen existirt, sondern in welcher auch selber eine Veränderung der Größe möglich ist, die sie anders qualificirt.

Drittes Capitel.

Modalität.

Unmittelbar ist das Sein qualitativ in sich bestimmt. Dasein unterscheidet sich von Dasein durch seine Qualität. Das Dasein bezieht sich deshalb durch sie, indem es in ihr als ein anderes gegen anderes sich setzt, auf sich zurück. Es fällt mit seiner Qualität als seiner Grenze nach Innen und Außen zusammen. Es ist ein Eins. Die Qualität existirt also als ein Quantum. Das Quantum kann ein in sich unendliches oder ein endliches oder ein endlich-unendliches sein, so bleibt doch die

Gleichgültigkeit gegen seine Grenze sein constanter Character. Weil aber die quantitative Veränderung ohne das Substrat eines qualitativen Daseins unmöglich wäre, so hat sie an der Qualität ihre Grenze. D. h. das wirkliche Sein ist weder nur qualitativ, noch quantitativ, sondern sowohl qualitativ als quantitativ bestimmt. Der Begriff der Qualität für sich ist nicht weniger eine Abstraction als der der Quantität. Die Qualität geht als Begriff für uns in die Quantität über und der Begriff der Quantität geht in die Qualität zurück. Im Sein als wirklichem existirt an sich der nämliche Proceß. Die Qualität ist das erste, grundlose, einmal so und nicht anders bestimmte Sein. Sie ist in sofern das Absolute, das unsagbar, unaussprechlich ist. Was eine Qualität sei, erkannten wir, lasse sich nur im Verhältniß von Qualität mit Qualität ausdrücken, weil sie in solcher Beziehung ihr einfaches Wesen empfindlich macht. Eben deshalb setzt die Qualität aber auch sofort ihre Quantität, die nicht blos für uns, sondern auch an sich die zweite Bestimmtheit des Seins ist. Sie ist freilich untrennbar von der ersten, denn sie entsteht nicht durch sie als Wirkung einer Ursache, allein sie würde in der That nicht sein, wenn nicht ein ursprüngliches, eigenheitliches Sein existirte, an dessen Dasein sie als die veränderliche Grenze desselben zum Vorschein kommt. Wie groß eine Quantität sei, kann deshalb auch nur im Verhältniß von Quantum und Quantum gesagt werden. Das Eins, in dessen Fürsichsein die Qualität eines Etwas sich abschließt, wird das Princip der Vergleichung der Quantität, die als solche gegen ihre Grenze gleichgültig ist. Aber diese Gleichgültigkeit hat an der Qualität des Daseins die Grenze, über welche sie nicht hinaus kann. Ueberschreitet sie dieselbe, geht sie also über das Minimum oder Maximum hinaus, innerhalb dessen ein Dasein dies bestimmte Dasein ist, so verändert sich damit auch die Qualität desselben. Die Qualität kann sich in sich selbst mit sich vergleichen; ihre Unterschiede sind Unterschiede der Größe, die jedoch die Qualität in sich selber als eine gegen sich selbst andere qualificiren. D. h. ein Dasein wird nicht in's Unendliche hin größer oder kleiner, sondern es wird durch die Veränderung seiner Größe als dieses zu Nichts, indem es sich in ein anderes von

anderer Qualität und Quantität verwandelt. Die Quantität geht also durch sich selbst in die Qualität zurück. Sie wird selbst eine Qualität derselben, hat aber auch so an den Graden der Qualität ihre Grenze, denn mit dem Ueberschreiten des niedrigsten oder des höchsten Grades hebt sie sich zugleich mit der Qualität auf. Sie wird zu Nichts, indem eine andere Qualität und Quantität eintritt. Qualität und Quantität sind folglich die vom Begriff des Seins unzertrennlichen Seiten desselben. Der wahrhafte Begriff des Seins kann also nur derjenige sein, in welchem die Einheit der Qualität und der Quantität gesetzt ist. Diesen Begriff haben wir Modalität als den Begriff des Maaßes genannt, um ihn in der Terminologie dem Ausdruck der Qualität und Quantität gleich zu stellen. Wir haben uns früher schon darüber erklärt. Hegel hat das Wort Maaß in seiner Logik gebraucht, weil er dort auch Bestimmtheit und Größe gesagt hatte. Erdmann in seiner Logik hat das Lateinische Modus angewendet, das uns nicht allgemein genug zu sein scheint, weil es vom Begriff des Modalen nur eine gewisse Bestimmtheit, den Zustand, ausdrückt.

Daß nun aber der Begriff des Maaßes erst der concrete, vollständige, wahrhafte Begriff des Seins sei, ist allerdings, wie auch schon berührt worden, von Platon erkannt, denn ein Grieche, ein Mensch, dem das Schönheitsgefühl sowohl eingeboren als anerzogen war, mußte zuerst diesen tiefen Begriff fassen; daß dieser Begriff aber in unserer Philosophie wieder lebendig geworden, ist das unendliche Verdienst Hegels, der ihn zugleich schärfer, reicher, gründlicher bestimmt hat, indem er das πέρας als die Qualität und das ἄπειρον als die Quantität erkannte. Wie haben sich die Kleingeister, die in der Kritik unsrer heutiges Publicum meistern, abgemühet, diese herrliche Errungenschaft durch Andeutungen für die Wissenschaft wieder zu verderben und verloren gehen zu lassen, nur um nicht Hegel die Ehre zu geben, daß sie einmal etwas von ihm hätten lernen müssen, sie, die von der Höhe ihres kritischen Olymps auf die Irrthümer und Fehlgriffe dieses traurigen Scholastikers mit so göttlicher Siegsgewißheit mitleidig herunterblicken. Es ist auch wohl verständlich, daß Jemand, der in der Logik nur eine Samm-

lung von Regeln für das ſubjective Denken erblickt, der Begriff des Maaßes in einer Wiſſenſchaft der logiſchen Idee ſehr fremdartig erſcheinen muß. Wer aber die von Kant erwirkte Auflöſung der Metaphyſik in die Logik erwägt, wird ſich nicht darüber verwundern. Die Wolff'ſche Metaphyſik berührte den Begriff des Maaßes unter dem Titel: von der Ordnung der Dinge und Lambert im zweiten Theil der Architektonik hatte dafür die Kategorien der Dimenſion, der Gleichförmigkeit, des Maaßſtabes und des Ausmeßbaren.

Das wirkliche Sein iſt alſo: 1) ein qualitatives, das zugleich quantitativ beſtimmt iſt; es iſt ſpecifiſche Quantität; 2) die ſpecifiſchen Quanta haben zu einander ein Maaßverhältniß, in welches ſie als die Einheit ihrer Qualität und Quantität eintreten; 3) dies Verhältniß kann ſich ſowohl durch ihre Qualität als durch ihre Quantität verändern, allein da jede Qualität nur quantitativ, jede Quantität nur qualitativ exiſtirt, ſo muß ſich im Wechſel der einzelnen Maaßverhältniſſe doch die Gleichheit der urſprünglichen Verhältniſſe behaupten; das Sein an ſich iſt die Indifferenz gegen die Veränderungen, die in dem unendlichen Werden ſeines Daſeins perennirend entſtehen und vergehen. Alles Verändern verändert nichts an dem Maaße, welches den Proceß der Veränderung beherrſcht. Die einzelnen Exiſtenzen ſcheinen in ihrer relativen Freiheit oft alle Grenzen zu durchbrechen; alle Ordnung der Natur ſcheint im Toben der entfeſſelten Elemente zertrümmert; alle Geſetzlichkeit der menſchlichen Geſellſchaft ſcheint im raſenden Spiel der ſelbſtſüchtigen Leidenſchaften verſchwunden; aber es ſcheint nur ſo, denn gegen das dem Sein durch ſeine Qualität und Quantität inwohnende Maaß iſt die Wuth der Empörung ohnmächtig. Das Maaß iſt der eigene Halt des Seins gegen die Turbulenz ſeines Werdens. Gott iſt nicht ein Gott des wilden, unbeſtimmten Seins, ſondern der Gott des Maaßes, der dem ſturmaufgewühlten Meere zuruft: „bis hieher und nicht weiter, hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen.“ Vetus verbum, Deum omnia, quae fecit, numero, pondere et mensura fecisse.

I.

Die ſpecifiſche Quantität.

Das Sein iſt als beſtimmtes Daſein ſowohl qualitativ als quantitativ beſtimmt. Es unterſcheidet ſich von anderem nicht nur durch ſeine unmittelbare Eigenheit, ſondern auch durch ſeine Größe. Indem es ſo oder ſo beſchaffen iſt, iſt es zugleich ſo oder ſo groß. In ſolcher Einheit der Qualität mit der Quantität nennen wir es ein ſpecifiſches Quantum. Der Ausdruck ſpecifiſch iſt allerdings von species hergenommen: die Art iſt der beſondere Unterſchied der Gattung. Es iſt jedoch bei ihm noch nicht an das Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zu denken. Weil Etwas ſeine Eigenthümlichkeit durch ſeine Art als die Mitte zwiſchen der generiſchen Allgemeinheit und individuellen Singularität am Bemerklichſten herausgeſtellt, ſo iſt von ihr die Bezeichnung entnommen: a potiori fit denominatio. Die Lateiniſche Sprache hat auch das Verbum ſpecificiren möglich gemacht, die verſchiedene Qualification oder Artung auszudrücken, worin etwas übergehen kann. Wir haben kein völlig entſprechendes Wort für dies Tranſitivum und laſſen ſich etwas arten. Die ſpecifiſche Quantität iſt 1) ſpecifiſches Quantum; 2) iſt ſie das Verhältniß der Gleichheit der Specification in einer gewiſſen Anzahl oder die Regel; 3) die Modification als die Veränderung, ſei es der Qualität oder Quantität, welche zwar die Intenſion oder Extenſion oder beide zugleich ändert, allein die urſprüngliche Beſtimmtheit des Daſeins nicht alterirt.

1) Das ſpecifiſche Quantum.

Der Begriff der Quantität als ſolcher vollendet ſich im Begriff des Grades, weil derſelbe nicht blos die äußerliche Grenze als extenſive Größe, ſondern auch die Beziehung der Quantität auf ſich als Qualität, die intenſive Größe, enthält. Etwas iſt nur ſo intenſiv, als es extenſiv iſt. Die Stärke und der Umfang eines Daſeins entſprechen ſich, wenn auch, wie wir ſehen, Raum und Zeit erfordert werden kann, damit der Grad der Stärke den Grad des ihm correlaten Umfanges gewinne. Das ſpecifiſche Quantum iſt nun dasjenige, in welchem die Qualität

durch die Quantität bestimmt wird, das Quale also wesentlich durch sein Quantum dies Quale ist. Es ist bei diesem Begriff wohl zu beachten, daß ein Dasein in dem Reichthum von Bestimmungen, den es in sich schließt, nach verschiedenen Seiten hin eine andere Specification haben kann, daß es folglich für die Angabe der specifischen Quantität darauf ankommt, welche dieser Seiten an ihm hervorgekehrt wird. Je einfacher ein Dasein ist, um so mehr erschöpft sich sein Begriff in wenigen Qualitäten und quantitativen Differenzen, aber die Qualität wird in ihrer Bestimmtheit sich auch bei ihm nicht von einer bestimmten Quantität trennen lassen. Nehmen wir einen Triangel, so besteht seine Qualität darin, eine Figur mit drei Winkeln zu sein. Er kann groß oder klein sein und in dieser Veränderung seiner Größe doch seine Qualität bewahren. Als ein wirklicher Triangel kann er jedoch nicht eine dreiseitige Figur überhaupt sein, sondern muß er einen bestimmten Charakter durch die Größe seiner Winkel haben; die Qualität derselben wird durch ihren Grad bestimmt. Aber er muß auch, als ein recht-, spitz- oder stumpfwinkligter, ein bestimmtes Verhältniß der Seiten haben; dies ist wieder ein Verhältniß der Größe, denn die Seiten werden alle drei ungleich oder gleich oder es werden zwei von ihnen gleich sein können. Und nicht genug! Als ein wirklicher, als dieser Triangel, werden seine Seiten eine ganz bestimmte Länge, so und so viel Zoll oder Fuß u. s. w. haben müssen. Man wird durch solche Detailüberlegungen, die dem Flüchtigen langweilig und pedantisch erscheinen mögen, erst inne, wie sehr in dem wirklichen Sein Qualität und Quantität verschwistert sind. Bei einem Triangel läßt sich nur von seinen Winkeln und Seiten sprechen, aber bei einem wirklichen Körper tritt zur Form schon die Schwere hinzu. Als materiell ist er schwer überhaupt, aber als dieser bestimmte Körper hat er auch eine durch seine Qualität bestimmte Schwere. Soll aber diese Schwere angegeben werden, so kann es wiederum nur durch die Quantität geschehen. Er ist, im Verhältniß zu einem als Vergleich angenommenen Gewicht, gerade so schwer; er hat sein specifisches Gewicht, weil er Gold, Blei, Schwefel, Tannenholz, Elfenbein, u. s. w. ist. Diese Quantität ist von seiner Qualität unab-

trennlich. Was wir von diesem Gesichtspunct aus betrachten mögen, so können wir nirgends der Quantität entgehen, welche als Gradbestimmung die Qualität eines Daseins specificirt. Es sind nicht blos solche mathematische und mechanische oder chemische Verhältnisse, in denen dieser Zusammenhang sich aufdringt, sondern er ist überall, wenn wir auch im Felde des organischen Lebens und der geistigen Freiheit die Quantität nicht auf congruente Weise angeben können, weil die Quantität hier transcendent werden kann. Sobald eine graduelle Differenz gesetzt wird, ist es auch die Quantität, welche das Dasein qualificirt. Daß eine solche Quantitirung möglich wird, das freilich hängt eben wieder von der Qualität des Daseins ab. Es soll z. B. gesagt werden, was das Jugendalter des Menschen sei, so ist das Leben des Individuums die Qualität, die sich zu dieser andern Qualität, Jugend bestimmt. Um aber das Jugendalter abzugrenzen, bedarf es der Quantität. So und so viel Jahre, vom Anfang des Lebens ab gerechnet, das ist die Jugend. Dieser Begriff, der so viel Poesie in sich schließt, kann als specifischer sich der Zahl nicht entziehen. Die Wirklichkeit ist in ihrem Werden ein stetes Verändern der Größe, aber eben deshalb ist eine bestimmte Qualität an die Quantität gebunden. Aendert sich die Quantität, so ändert sich auch die Qualität. Die Quantität continuirt sich an sich selbst unmerklich, allein die Veränderungen der Qualität, welche sie hervorbringt, werden in dieser als eine andere Qualification derselben merklich. Umgekehrt, daß die Quantität eine solche Veränderung bewirken kann, ist nur durch die Qualität möglich, die eine solche Größe zu haben vermag. Der Jüngling wird zum Manne, indem er eben älter wird, weil Jahr nach Jahr verrinnt. Das Mannesalter ist eine Stufe im Leben desselben Individuums, aber der Grad der Lebendigkeit ist mit dem andern Quantum auch anders specificirt.

2) Die Regel und die Ausnahme.

Ein Dasein, welches mit einem andern gleiche Qualität hat, sollte nun auch erwarten lassen, daß es mit ihm gleiche Quantität besitzt. Die Quantität ist aber die veränderliche Seite der Qualität. Es ist daher allerdings möglich, daß das Quantum dasselbe ist, allein es ist eben sowohl möglich, daß

eine Ungleichheit eintritt. Diese wird ihren Grund in einer Veränderung haben, die, als eine qualitative, zugleich durch eine Veränderung der Quantität in andern Beziehungen vermittelt ist. Die Gleichheit der Uebereinstimmung im Verhältniß der Qualität und Quantität in den specifischen Quantis ist die Regel. Sie ist kein Princip oder Gesetz, sondern die Gleichheit in der Mehrheit der Existenzfälle. Durch die Beweglichkeit des Daseins ist die Specification der Ungleichheit zugänglich, die, als die Minderheit der Fälle, die Ausnahme bildet. Alle solche Abweichungen sind, der Regel gegenüber, ein Zufall, aber die Regel selbst ist auch nicht ein Absolutes, sondern nur eine relative Gleichheit, weil der Zusammenhang des Daseins mit anderm Dasein eine Aenderung möglich macht. Die Qualität als solche wird sich nicht untreu; die Quantität, welche durch sie unmittelbar gesetzt wird, muß an sich auch ihre Grenze innehalten; aber durch anderweite Vermittelungen kann jener Zufall, der als Ausnahme erscheint, nothwendig werden. Er ist von dieser Seite kein Zufall, sondern geht auf die nämlichen Bedingungen zurück, welche die Gleichheit der Specification begründen. Er bestätigt also die Regel. Daher heißt es einerseits: nulla sine exceptione regula und: exceptio firmat regulam.

Das Reguläre ist die Gleichheit der Specification, worin die Qualität auch als gleiches Quantum auftritt, das Irreguläre ist die Ungleichheit der Specification, worin die andere Qualificirung derselben Qualität auch eine andere Quantitirung derselben Quantität hervorbringt. Doch ist das Irreguläre nicht das Regellose, das nämlich eine ganz zufällige Vermengung und Vermischung des Verschiedensten ist, während das Irreguläre mit dem Regulären noch in specifischen Puncten übereinstimmt. Ein reguläres Viereck hat vier rechte Winkel und vier gleiche Seiten. Das Quadrat stimmt mit dem Parallelogramm in der Qualität der Rechtwinkligkeit und in der Anzahl der Winkel überein, aber die Seiten sind schon ungleich. Das Viereck kann aber irregulär sein; dann werden zwar auch vier Seiten und vier Winkel vorhanden sein, allein die Winkel werden stumpf und spitz sein und im Trapez sind endlich nur noch zwei Seiten einander gleich. Diese Veränderungen des Vierseits sind vollkommen möglich und erscheinen

als irreguläre nur, ſofern die Gleichheit der Winkel und Seiten als Regel vorausgeſetzt wird. Wir haben gegen das Irreguläre oft das Vorurtheil, als ob es auch das Schlechtere wäre. Dies iſt keineswegs nothwendig; es kann vielmehr, indem es eine größere Mannigfaltigkeit ermöglicht, ſogar das Höhere ſein. In einer regulären Kugel ſind die Durchmeſſer einander gleich und jeder Punct der Oberfläche vom Centrum gleich weit entfernt. Die Erde iſt eine irreguläre Kugel. Ihre Polarachſe iſt kürzer, als die Aequatorialachſe und ihre Oberfläche iſt eine durchaus ungleiche. Sie iſt aber gerade als ein Ellipſoid mit der unendlichen Verſchiedenheit ihrer Oberflächengeſtaltung einer viel größern Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe fähig, als wenn ſie vollkommen regulär wäre. Die Erde iſt eine ſehr unvollkommene Kugel, aber ein vortrefflicher Planet.

Es iſt begreiflich, daß wir das Geſetz oder Princip auch mit dem Ausdruck Regel bezeichnen, weil ſie ein conſtantes Verhältniß in ſich faſſen, allein dem Begriff nach ſind ſie unterſchieden, denn das Geſetz und das Princip ſind unveränderlich, während die Regel als ein nothwendiger Zufall zwar im Allgemeinen feſt ſteht, im Einzelnen aber die Ausnahme erlaubt. Man kann dieſen Unterſchied in verſchiedener Weiſe beſchreiben, je nachdem die fundamentale Qualität eines Daſeins dazu Veranlaſſung gibt, allein die weſentliche Differenz für die Regel wird immer in dem Spielraum liegen, den die Quantität in Anſpruch nimmt, indem ſie die Qualität ändert; eine Aenderung, die ſofort in den Kreislauf führt, daß dieſelbe nicht möglich ſein würde, wenn nicht die Aenderung der Qualität in ſich die Größe der Quantität ändert. Für eine beſtimmte Gegend wird die Anzahl der Gewitter eine gewiſſe Regel bilden; z. B. auf das Keſſelthal von Böhmen fallen etwa 14 bis 16 jährlich. Dieſe Anzahl wird aber in dem einzelnen Jahre ſchwanken. Wenn mehr oder weniger Gewitter vorkommen, ſo wird dies als Ausnahme von der Regel gelten. Dieſer Unterſchied der Anzahl wird aber in andern qualitativen Verhältniſſen ſich begründen, die als ſolche zugleich wieder ein beſtimmtes Quantum der Qualität in ſich ſchließen. Der Grad der Temperatur, die Richtung des Windes, die Stärke der Gewitter u. ſ. w. ver-

mitteln die Nothwendigkeit, daß gerade nur dieſe Anzahl in dieſem Jahr ſich realiſirt. Das Geſetz der Elektricität bleibt ſich gleich, ob viel oder wenig Gewitter zu Stande kommen. Das conſtitutive Princip ihrer Localbildung für Böhmen, die Keſſelform des Thals in dieſem Breitegrade, bleibt ſich auch gleich. Die Anzahl der Fälle, wenn Jahr in Jahr gerechnet wird, bleibt ſich auch ziemlich gleich, aber nur als eine Regel, die daher nicht als unbedingt gelten kann und Ausnahmen zuläßt. Die Regel betrifft die empiriſche Seite der Exiſtenz und bedarf für ihr tieferes Verſtändniß der Aufſuchung des Zuſammenhangs, in welchem ſie mit dem Geſetz ſteht, denn aus dieſem wird auch der Aufſchluß über die Entſtehung der Ausnahme möglich werden, die ſonſt nur als ein Räthſel erſcheinen würde. Wenn wir z. B. die Planetenreihe überblicken, ſo ſehen wir, daß alle Planeten jenſeits der Aſteroiden von Monden begleitet ſind. Nun könnte man annehmen, daß alle Planeten diesſeits der Aſteroiden mondloſe wären. Wirklich haben auch alle keinen Mond mit Ausnahme der Erde. Sie widerſpricht alſo der Regel. Das Geſetz der planetariſchen Bildung an ſich iſt für alle Planeten das gleiche; worin liegt aber das der lunariſchen? Worin liegt es, daß zwiſchen einer Reihe mondloſer Planeten, daß zwiſchen Venus und Mars gerade die Erde eine Ausnahme macht? Eine bloße Laune der Natur iſt dies gewiß nicht; wenn wir das Geſetz der planetariſchen Bildung vollſtändiger kennten, müßte es uns auch den Grund dieſer Ausnahme enthüllen. Erſt mit dieſem Geſetz würden wir die Regel ſammt ihrer Ausnahme begreifen.

In den Sprachen kommen viele Ausnahmen vor, die wir uns nicht mehr erklären können, weil ihre Bildung in eine vorgeſchichtliche Zeit fällt. Das Princip der Sprachbildung iſt überall das gleiche, nämlich das vernünftige Selbſtbewußtſein des Menſchen; das Geſetz derſelben iſt auch überall das gleiche, nämlich die logiſche Gliederung der grammatiſchen Formen; aber die empiriſche, vom Bau der Race, vom Klima und der Cultur abhängige Ausgeſtaltung der Wörter iſt einer unendlich mannigfaltigen Specification preisgegeben, die in den verſchiedenen Sprachen ſehr verſchiedene Regeln und in derſelben Sprache ſehr ver-

ſchiedene Ausnahmen erzeugt. Eine ſolche Ausnahme erſcheint unmittelbar als ein Zufall, aber, was wir Regeln nennen, iſt an ſich nicht weniger ein Zufall. Warum Wörter mit gewiſſen Endungen gerade männlichen oder weiblichen Geſchlechts ſind, iſt in einer gegebenen Sprache freilich zu einer Regel geworden, der man ſich unterwerfen muß; daß aber eine ſolche Gleichheit eben nur eine Regel iſt, zeigt uns ſogleich die Ausnahme. Warum endigen im Chineſiſchen alle Wörter in Vocalen, mit Ausnahme der Conſonanten n und ng? Die grammatiſchen Regeln müſſen deshalb eben ſo gut gelernt werden, als ihre Ausnahmen. Das grammatiſche Studium iſt eben wegen der Unberechenbarkeit a priori ein ſo vorzügliches Mittel für die Bildung des Verſtandes und des Gedächtniſſes. Die Regel führt darauf, ſich a priori eine Gleichheit der Form zu denken oder mit einer gleichen Form einen gleichen grammatiſchen Werth zu verbinden; ob aber in concreto dieſe Gleichheit exiſtirt, kann man niemals wiſſen, weil überall die Ausnahme möglich iſt. Wenn ein Kind von ſchenken, lenken, ſenken, henken u. ſ. w. das Perfectum geſchenkt, gelenkt u. ſ. w. vernimmt, ſo wird es nach dem Aprioriſmus der Analogie von denken ſagen: ich habe gedenkt. Dies iſt an ſich eine ganz correcte Form, ſo ſehr, daß ſie in manchen Dialekten noch vorkommt z. B. im Pfälziſchen; aber die Ausnahme von der Regel iſt nun zur Regel geworden, ſo daß die Regel die Bedeutung der Ausnahme erhalten hat. Das Kind muß alſo lernen: denken, gedacht. Was wir die Zufälligkeit der Regel nannten, kommt beſonders auch darin zum Vorſchein, daß öfter daſſelbe Wort zwei verſchiedene Geſchlechter hat, daß daſſelbe Verbum mit gleicher Berechtigung entgegengeſetzte Caſus zuläßt, daß ein und daſſelbe Zeitwort verſchiedene Perfectformen geſtattet u. dgl. m. Die Schriftſprache pflegt allerdings nach längerem Kampfe ſolche Dualismen zu tilgen. Welche Form die ſiegreiche wird, bleibt wieder dem Anſchein nach ein Zufall. Im vorigen Jahrhundert ſagte man z. B. eben ſowohl der Sarg, als das Sarg; in dem jetzigen hat die masculine Form in der Schriftſprache ſchon das Uebergewicht. Die Ausnahmen in einer Sprache ſtammen gewöhnlich von untergegangenen Dialekten her, in denen ſie als Regel galten.

Im Bereich des menſchlichen Thuns iſt natürlich die Regel recht zu Hauſe. Schon in der organiſchen Natur iſt ſie häufiger, als in der unorganiſchen, denn dieſe iſt viel mehr an die unnachlaſſende Strenge des Geſetzes gebunden, während jene bereits die individuelle Freiheit nach vielen Seiten hinwendet und damit unberechenbar wird. Wir ſind daher genöthigt, jeden Augenblick an die Möglichkeit der Ausnahme zu erinnern. Wir ſagen z. B. von einer Krankheit, daß ſie, bei einem regelmäßigen Verlauf, in der Regel ſo und ſo lange dauere; wir ſagen, daß ein Thier in der Regel ſo und ſo viel Junge werfe u. ſ. w., allein wir fügen das Aber der exceptionellen Fälle ſogleich hinzu. Wenn es geht, ſuchen wir ein Minimum und Maximum der Ausnahme zu gewinnen. Auf dem geiſtigen Gebiet tritt zum Zufall die Willkür hinzu und wird fruchtbar an Regeln wie an Ausnahmen. Die ſtändiſchen Gliederungen, die Formen der Sitte, des Ceremoniels, der Erziehung, der Verwaltung, des Gerichts u. ſ. w., ſind unerſchöpflich darin. Wir ſetzen für die Praxis zu Regel auch wohl ausdrücklich das Wort Maaß hinzu. Eine Maaßregel treffen heißt, eine Grenze ziehen, um eine gewiſſe Qualität zu vermitteln, die wieder an eine gewiſſe Quantität gebunden iſt. Es ſoll z. B. auf einem Gymnaſium die Tüchtigkeit des Unterrichts in einer Claſſe erhalten werden, ſo hängt dieſe Qualität von einer gewiſſen Quantität der Schülerzahl ab. Die Claſſe darf nicht überfüllt werden und es wird daher ein Maximum als Regel angenommen; zuweilen aber, in dringenden Fällen, wird man eine Ausnahme machen müſſen. Die neuere Zeitungsſprache der Deutſchen hat ſogar ein Verbum maaßregeln gemacht, um das Verfahren von Behörden zu bezeichnen, wenn ſie Jemand durch eine Vexation chicaniren, die ſich zum Schein beſtändig auf irgend welchen legalen Grund ſtützt, um die Willkür ihres Zwanges zu maskiren. Wenn wir oben ſagten, daß man den Begriff des Princips oder Geſetzes oft unter den Ausdruck der Regel ſubſumire, ſo müſſen wir auch umgekehrt bemerken, daß man eben ſowohl die Regel oft mit dem Namen des Princips oder Geſetzes betitelt, wenn gleich der Sprachgebrauch bei aller Freiheit doch hierin auf bewundernswürdige Weiſe gewiſſe Grenzen inne hält. Es wird nicht

leicht Jemand ſagen, daß Gott die Welt nach ewigen Regeln regiere; ein Gott regiert nach Geſetzen. So auch wird man nicht ſagen, daß ein Staat ſich Regeln gebe; er gibt ſich Geſetze. Eine Geſellſchaft hingegen kann ſich auch dem Namen nach Geſetze geben, die aber nur Verhaltungsregeln, Statute ſind. Die geiſtlichen Geſellſchaften haben z. B. Ordensregeln. Solche Regeln können geändert werden. Ein Spiel wird nach Regeln geſpielt u. ſ. w. Für Regel ſagen wir auch Maxime oder Grundſatz, wenn ſie eine gewiſſe abſtracte Allgemeinheit, einen Anflug von principieller Feſtigkeit hat, ohne gleichwohl ein wirkliches Princip zu ſein. Die Maxime kann daher geändert werden, während das Princip, aus welchem ſie hervorgeht, ſich gleich bleibt. Für die Sittlichkeit iſt das Gute das Princip; um aber in einer gewiſſen Tugend mich zu üben, kann ich eine gewiſſe Maxime annehmen z. B. kein Geld bei mir zu tragen, mich in der Sparſamkeit zu befeſtigen, und mir das Entbehren mancher Genüſſe zu erleichtern. Aber dieſe Maxime kann ich ſofort wieder aufheben und kann wieder Geld bei mir tragen, denn für das Gute ſelbſt iſt es gleichgültig, ob ich das eine oder das andere thue. Die Maxime bezieht ſich auf das Princip, aber nur als eine Regel für ſeine Verwirklichung. Das Princip iſt conſtant, die Regel variabel. Und dieſe ihre Natur ſtellt ſie eben an ſich ſelbſt durch die Ausnahme heraus. Wegen ihrer Beſchränktheit bedarf ſie der Ausnahme und die Menſchen ſichern daher ſogar das Recht der Ausnahme durch Geſetze, um die Vernunft der Freiheit vor dem Untergang durch den Pedantismus zu ſchützen, den die Regel in ihrer abſtracten Reinheit mit ſich führen könnte. Eben ſowohl iſt es umgekehrt dem Jeſuitismus jeder Art wohl bekannt, daß man durch Ausnahmen die Vernunft und Freiheit, die in Geſetzen enthalten ſind, wieder zurücknehmen kann. Wir ſollen z. B. nicht lügen; dies iſt ein Geſetz, nicht eine bloße Regel der Moral. Macht man nun die Nothlüge zu einer Ausnahme, ſo hebt man das Geſetz auf, denn Schätzung der Noth iſt etwas ganz Subjectives und der Egoismus des Menſchen immer erfinderiſch genug, ſich zu beweiſen, daß er nur aus Noth gelogen habe.

Von der ſtricten Erfüllung einer Regel kann Abſtand genommen, von der Erfüllung des Geſetzes darf nicht dispenſirt werden, widrigenfalls die Natur der Dinge ſelbſt in ihrem Verlauf Rache für die falſche Ausnahme üben wird.

Die Bezeichnung der Ausnahme iſt eben ſo mannigfaltig, als die der Regel. Sie verändert ſich nach den correlaten Veränderungen der Regel. Iſt dieſe das Gewöhnliche, ſo iſt ſie das Ungewöhnliche, Seltene; iſt dieſe die Ordnung, ſo iſt ſie das Außerordentliche u. ſ. w. Die Dialektik im Verhältniß von Regel und Ausnahme macht aber möglich, daß, was erſt Regel war, zur Ausnahme wird, und, was zuerſt als Ausnahme auftritt, durch ſeine Wiederholung und Ausbreitung die Bedeutung der Regel gewinnt.

3) Die Modification.

Alles Daſein iſt alſo ein ſpecifiſches Quantum, ſei es ein reguläres oder irreguläres. Je nach der fundamentalen Beſchaffenheit iſt ſeine Specification eine einfachere oder mannigfaltigere. Sagt man z. B. eine Armee beſtehe aus zehntauſend Mann, ſo ſind die zu ihr gehörigen Menſchen als Soldaten qualificirt und das beſtimmte Quantum derſelben angegeben. Dieſe Specification läßt ſich aber fortſetzen. Wie viel von dieſen Soldaten ſind Reiter, wie viel Fußgänger; wie viel von den Reitern ſind Huſaren, Dragoner u. ſ. w.? So ergeben ſich lauter neue ſpecifiſche Quanta. Wenn uns in einem Wirthshauſe die Rechnung in Pauſch und Bogen gegeben wird, ſo iſt dieſe Summe ſchon ein ſpecifiſches Quantum für unſern Verzehr. Wir wünſchen aber, daß man uns die Rechnung ſpecificire, d. h. in alle die ſpecifiſchen Quanta zerlege, die in jener Summe zuſammengefaßt ſind. Wir können dies wünſchen, um uns zu überzeugen, daß man uns nach der Regel der polizeilichen Taxe behandelt habe u. ſ. f. Der Grund für die Entſtehung der Regel ſowohl als der Ausnahme liegt in der Beweglichkeit des ſpecifiſchen Quantums; dieſe, wie oft ſchon erinnert, liegt in der Veränderlichkeit der Größe und dieſe wiederum in der Eigenthümlichkeit der Qualität, welche den Proceß der quantitativen Veränderung in ſeinem Minimum wie in

ſeinem Maximum begrenzt. Da nun in der Wirklichkeit nur die Einheit von Qualität und Quantität exiſtirt, ſo iſt die Veränderung einerſeits der Qualität, anderſeits der Quantität als ſolcher möglich. Jede derſelben wird auch die andere afficiren, allein die Initiative der Veränderung kann von der einen oder andern Seite ausgehen. Wird die Qualität, ohne ſich aufzugeben, in ſich verändert, ſo iſt dies eine andere Weiſe ihres Verhaltens; wird die Quantität, ohne bis zum Minimum oder Maximum des Quantums zu gehen, relativ verändert, ſo iſt dies eine für den Totalwerth gleichgültige Beſchränkung oder Erweiterung. Als Einheit der Veränderung des Daſeins durch ſeine qualitativ quantitative Modification iſt ſie der Zuſtand, in welchem es ſich befindet.

Die Modification, welche durch die Specification der Qualität entſteht, alterirt nicht die unmittelbare Qualität ſelber, bringt aber in ihr eine andere Qualität hervor. Gegen die ſich erhaltende Einheit der unmittelbaren Qualität erſcheint dieſe Veränderung gleichgültig, denn ſie verändert ja nichts an dem eigentlichen Was des Daſeins. Das Sein iſt daſſelbe und nur ſeine Art und Weiſe, ſich zu verhalten, iſt eine andere geworden. Und doch kann dieſe eine ſo ſpecifiſche ſein, daß ſie daſſelbe Daſein zu einem ganz andern macht! Si duo faciunt idem, non est idem. Um dieſe Form der Modalität richtig zu faſſen, kommt es auf diejenige Qualität an, die in einer gewiſſen Weiſe verändert wird. Bei einem Zeuge z. B kann der eigenthümliche Stoff das Qualitative ſein, um das es ſich handelt. Dann wird die Farbe des Stoffs zur gleichgültigen Modification. Farbe iſt ſelbſt eine Qualität. Sammt aber bleibt Sammt, mag er roth oder grün oder ſchwarz gefärbt ſein. Es kommt nicht auf die Farbe für ihn an, denn ſie macht ihn nicht zum Sammt. Und doch kommt es, für ſein Ausſehen, nicht weniger auf ſie an. Es kann ſich daher bei einem Zeuge auch wieder um die Farbe als die entſcheidende Qualität handeln, dann wird der Stoff zur gleichgültigen Modification; eine Gleichgültigkeit, die dennoch an der Beſchaffenheit des Stoffs eine gewiſſe Schranke findet, weil durch ſie die nämliche Farbe anders ſpecificirt wird. In allem Mechaniſchen

und Physikalischen ist der Spielraum für diese Modification noch beengt gegen die unendliche Mannigfaltigkeit, die ihr im Organischen und Psychischen, vollends im rein Geistigen möglich wird. Nehmen wir z. B. die Rolle in einem Drama, so werden die Schauspieler immer dieselben Worte, die in ihr vorkommen, sprechen und die nämlichen Handlungen, welche sie vorschreibt, vollbringen, allein die Art und Weise, wie der eine und wie der andere die Rolle spielt, wird sie zu einer ganz andern machen. Oder nehmen wir eine Uebersetzung, so wird sie auch die Worte und den Sinn des Originals wiedergeben, allein die Art und Weise, wie dies geschieht, wird dennoch eine specifisch ganz andere sein. Schon die Qualität der verschiedenen Sprachen erzeugt hierin eine ganz verschiedene Modalität. Der Griechische Homer wird im Lateinischen, Italienischen, Französischen, Englischen, Deutschen, Russischen, Hebräischen u. s. w. zu einem immer andern Homer. Die Art und Weise, das indéfinissable Wie, kann die nämliche Qualität bis in ihr Gegentheil verkehren. Es kann Jemand Ja in einer Weise sagen, daß wir das Nein deutlich heraushören. Es kann Jemand einem Andern eine Wohlthat in einer Weise erzeigen, daß er ihn damit gegen sich empört und die Wohlthat, weil er mit ihr das Ehrgefühl des Andern demüthigt, zur Qual für ihn macht. Weil die Art und Weise im Psychischen und Geistigen so zart und fein wird, so bedienen wir uns einer großen Menge von Bezeichnungen für sie: Ausdruck, Ton, Accent, Färbung, Stimmung, Beleuchtung, Schattirung, Nüance, Manier, Wendung u. dgl. Jacob Böhme sagt gern Temperirung und Tinctur für Weise. Wir können nach ihm einen Blick hölliſch, irdisch oder himmlisch tingiren. Der Kuß, mit welchem Judas Christum verrieth, war ein Kuß, aber ein hölliſch tingirter.

Wir haben vorhin die Weise auch das indéfinissable Wie genannt. Wir haben damit andeuten wollen, daß der Unterschied, der durch die Art und Weise in eine Sache eintritt, oft schwierig in Worte zu fassen ist. Er ist ein un je ne sais quoi, ein gewisses Etwas, ein Hauch, der dieselbe Realität ganz anders specificirt, wie z. B. wenn derselbe Maler ein Gemälde,

das er selbst geschaffen hat, copirt, so kann, bei aller Genauigkeit und Treue der Wiederholung, doch in die Copie, schon weil sie Copie ist, sich ein anderer Ton einschleichen, den wir schwer in Worten werden beschreiben können. Allein diese Schwierigkeit ist keine Unmöglichkeit. Bequemer ist es zwar, bei der Berufung auf das Gefühl stehen zu bleiben; auch würde es pedantisch sein, jene subtilen, volatilen Differenzen der Modalität immer in die Breite der Beschreibung hineinzuzerren; aber das Vorurtheil, als könne man nicht sagen, was man doch fühlt, darf man nicht aufkommen lassen. Die Sprache ist reich und erfinderisch genug, auch diese individuellsten Modificationen wieder abzuspiegeln. Wenn ein Diderot den Pariser Salon beschreibt, so bewundern wir eben, wie sinnreich er auch die flüchtigsten Abschattungen der Gemälde in seine treffenden Worte einzufangen versteht. Aber ein ganz anderer Punct ist das Verlangen der Menschen, das Wie immer *erklärt* haben zu wollen. Sie sind freilich auch wieder so undenkend, so fahrlässig, daß, wie groß das andringende Ungestüm zuerst war, mit welchem sie die Erklärung forderten, sie oft in Erstaunen setzen, mit welchen nichtssagenden Worten, mit welch' elenden Tautologien sie sich abfinden lassen, wenn ihnen sogenannte Erklärungen mit emphatischer Unfehlbarkeit geboten werden. Man ist zufrieden gestellt, denn man hat ja eine Erklärung empfangen und kümmert sich nicht um ihre Dunkelheit oder Absurdität. Jahrhunderte lang schleppen sich solche nichts aufklärende Erklärungen oft fort. Das Wie hat für die Meisten den Sinn, daß sie gern eine *außerhalb der Sache* liegende Vermittelung haben möchten, die oft ganz unmöglich ist. *Begreifen* läßt sich eine Sache im Grunde nur aus sich selbst, indem das Denken, als Nachdenken, sie in sich als ihr Begriff hervorbringt. Das Erklären soll uns etwas Anderes als Grund angeben. Für die äußerliche Causalität ist dies möglich, aber für die Qualität *als solche* nicht, die insofern, wie schon mehrfach erwähnt worden, unsäglich und unerklärlich bleiben muß. Wie schafft Gott die Welt? Dies Wie ist unerklärlich, denn es kann niemals Gegenstand der Anschauung und kann nicht auf etwas außer sich zurückgeführt werden. Ist es deswegen unbegreiflich?

Dies zu behaupten, müßte man darthun, daß wir den Begriff des Schaffens nicht zu haben vermöchten. Wir haben ihn aber und unterscheiden das Schaffen vom Machen. Seit einem Menschenalter schreiet ein Chorus dem Choragen Schelling nach, daß die Hegelsche Philosophie nicht erkläre, wie die Idee als logische zur Natur übergehe? Hegel hat den Begriff der Schöpfung mit den Worten ausgedrückt, daß die Idee, ihrer selbst sicher, sich frei zur Natur entlasse. Er setzt natürlich voraus, daß man begriffen habe, was er unter Idee versteht. Statt dessen schiebt man seiner logischen Idee den kümmerlichsten, subjectiven Verstandesbegriff unter und verwundert sich über den Blödsinn des Philosophen, von ihm den Uebergang zur Natur zu machen. Und wie kommt Ihr zur Natur?

Doch kehren wir zum Begriff der Modification zurück. Wir haben bisher diejenige betrachtet, welche durch die Veränderung der Qualität sich erzeugt. Wir haben dabei nicht übersehen, daß durch sie auch die Quantität verändert wird, allein wir haben diese Seite einstweilen liegen lassen. Wir wollen jetzt diejenige Modification untersuchen, die von der Veränderung der Quantität ausgeht. Sie verändert natürlich auch die Qualität, allein wir wollen einstweilen gleichfalls von dieser Veränderung wegsehen. Die quantitative Modification entsteht durch die Veränderung der Größe eines Daseins, welche den Umfang desselben ändert, ohne den Grad zu erreichen, mit welchem das Quantum nicht mehr auch dies Quale zu sein vermöchte. Die Qualität muß sich also in der quantitativen Differenz noch erhalten, wenn die Modification noch eine Veränderung gleichgültiger Art sein soll. Ein Mehr oder Weniger in der Extension oder Intension berührt noch nicht die Existenz der eigentlichen Qualität, aber dies relative Mehr oder Weniger hat eine quantitative Grenze, an welcher angelangt die Modification aufhört, eine bloße Modification der Größe zu sein. Es ist dies die schon ausführlich geschilderte amphibolische Natur der Quantität, die auch hier wieder thätig ist. Wenn eine Classe in einer Schule auf das Maximum von 40 Schülern berechnet ist, so ist der Unterschied der Anzahl, ob 20 oder 30 Schüler vorhanden sind, eben nur eine quantitative Modification. Wenn ein

Buch in verſchiedenen Auflagen die Anzahl ſeiner Exemplare vermehrt, ſo iſt das eine Modification nur der Quantität ſeiner Exiſtenz. Die Vermehrung oder Verminderung der Waſſermenge eines Fluſſes, der Zahl einer Heerde, der Bäume eines Waldes, der Einwohner einer Stadt, der Einnahmen und Ausgaben eines Staats, der Verſe eines Gedichts, der Zuſchauer eines Schauſpiels u. ſ. w. iſt zunächſt eine nur quantitative Modification. So lange ſie dies noch iſt, kommt es auf ihren Unterſchied nicht an.

Die qualitative und quantitative Modification iſt es vorzüglich, in deren Auf und Ab ſich die Oberfläche alles Daſeins bewegt. Sie iſt es, durch welche dem ſchon Bekannten der Schein der Neuheit gegeben wird, weil ihre Individualiſirung dieſelbe Sache anders ſpecificirt. Sie iſt daher der beliebteſte Kunſtgriff der Impotenz, welche der wahrhaften Originalität Concurrenz machen will. Sie bringt eine kleine Veränderung in der Qualität oder Quantität an und behauptet damit das Recht der ſelbſtſtändigen Production. Der Plagiator verſteckt durch eine Modification ſeinen Raub.

Diejenige Modification, mit welcher die qualitative Aenderung zugleich in der Quantität, die quantitative zugleich in der Qualität geſetzt wird, nennen wir den Zuſtand, status. Sie iſt der vollſtändige Begriff der Modification, denn an und für ſich iſt in dem ſpecifiſchen Quantum die Einheit von Qualität und Quantität geſetzt, weshalb die Gleichgültigkeit der Veränderung der einen gegen die der anderen nur eine relative ſein kann. Der Zuſtand eines Daſeins iſt das beſtimmte Verhältniß, in welchem ſeine Qualität und Quantität ſich gerade hier und jetzt befinden. Dies Verhältniß iſt eine durchgreifende Aenderung ſeiner Exiſtenz, ohne jedoch dieſelbe in ihrer fundamentalen Eigenheit zu alteriren. Die Zuſtände eines Daſeins wechſeln. Es geht durch ſie hindurch, indem ſie ſich als eine Reihe folgen und der nächſtvorige den nächſtfolgenden bedingt, aber in der Verſchiedenheit der Zuſtände erhält ſich die Gleichheit des urſprünglichen Daſeins als der identiſche Träger derſelben. Ein Körper kann ſich im Zuſtande der Ruhe oder der Bewegung befinden, ſo iſt er in dem einen wie in dem andern derſelbe Körper; aus dem Zuſtande der Bewegung kann er in den der

Ruhe und umgekehrt übergehen. Befindet er sich im Zustande der Bewegung, so kann die Geschwindigkeit derselben eine verschiedene sein; ob er sich aber im Zustande einer mehr oder weniger langsamen Bewegung befindet, macht wieder nur eine Modification der Bewegung aus. Derselbe Körper kann in seiner Bewegung aus dem einen in den andern Zustand abwechselnd übergehen. Ein Wille kann etwas wollen oder nicht wollen. Das affirmative Verhalten desselben ist eine andere Qualität, als das negative. Es ist unmöglich ohne zugleich eine gewisse Quantität in der Stärke des Willens, aber für diesen selber sind seine Positionen oder Negationen nur Zustände. Ein Körper kann warm oder kalt sein; mit der Verschiedenheit seiner Temperatur ändert sich das Quantum seiner Ausdehnung, die Qualität seines Aggregatzustandes, obwohl er der nämliche Körper bleibt. Dasselbe Stück Wachs kann durch Erwärmung flüssig und durch Erkaltung wieder starr werden. Es durchläuft nur verschiedene Zustände.

In welchem Zustande sich etwas befindet, kommt also auf den Grad an, den eine seiner Qualitäten entwickelt. Zu seinen Qualitäten müssen wir aber auch seine Quantität rechnen, weil sie, den eigentlichen Qualitäten gegenüber, selbst eine qualitative Bedeutung hat. Die Veränderung der einen Qualität, welche es nun sei, ist nicht möglich, ohne nicht die übrigen in Mitleidenschaft zu ziehen und hiedurch eben entsteht der Zustand als totale Modification. Wenn ein Körper auch nur mit einem seiner Theile oder Glieder in eine schnellere Bewegung übergeht, so ist kein Theil in ihm, der nicht, obwohl scheinbar ruhig, mit in diesen Zustand versetzt würde. Wenn Jemand etwas nicht will, so wird sein Denken nicht blos das Nichtwollen denken müssen, sondern alle seine Nerven und Muskeln werden die Negation realisiren; das Nichtwollen, ein Act, der, wie es scheint, nur den Willen angeht, wird zum totalen Zustand. Ein Stück Wachs wird warm, so wird es zugleich größer und zugleich flüssiger. Die Erwärmung, die zunächst nur eine Seite des Körpers zu betreffen schien, wird zu einer Veränderung auch der übrigen. Allein bei diesem Proceß kommt es nun auf den Grad der Qualität oder Quantität an, ob das Dasein sich

noch als daſſelbe erhalten kann. Wir haben eine weitläuftige Rhetorik, die Veränderungen in der Zuſtändlichkeit eines Daſeins zu ſchildern. Der Zuſtand als der beſſere und ſchlechtere, der höhere und niedrigere, der vollkommnere und unvollkommnere, der reichlichere und dürftigere, der blühende und welkende, der feſte und der wankende, der glückliche und unglückliche u. ſ. w. ſind ſolche rhetoriſche Tropen. Die beſtimmte Specification aber beruhet auf der beſtimmten Veränderung der Qualität oder der Quantität, weil ſie die Factoren ſind, welche die totale Veränderung, die Exiſtenz des beſtimmten Zuſtandes vermitteln. Die Qualität ſchlägt in Quantität, die Quantität in Qualität um. Die Modification der einen oder der andern Seite kann unſcheinbar eine Zeitlang ſich fortſetzen, bevor ihr ſtilles Werden als Erſcheinung ſich markirt, aber es tritt dann als eine entſcheidende Veränderung nur hervor, was ſich continuirlich ſchon vorbereitet hatte. Vergleichen wir zuerſt die Qualität mit der Quantität, ſo wird der Grad der Qualität, der eine intenſive Größe iſt, auch extenſiv ſich darſtellen. Dies haben wir früher ſchon abgehandelt und bemerklich gemacht, daß für die Verwirklichung dieſes Verhältniſſes Raum und Zeit nothwendige Vermittelungen ſind. Wenn ein Schauſpieler einen höhern Grad der Kunſt erreicht, wenn er alſo beſſer ſpielt, wird er auch ein größeres Publicum anziehen, wird er ein größeres Honorar empfangen, wird er größern Ruhm erwerben, wird er von Bühnen geſuchter ſein u. ſ. w. Wenn Waſſerdampf wärmer wird, ſo wird auch ſeine Spannung und damit ſeine mechaniſche Gewalt größer. Umgekehrt verwandelt ſich die Quantität in eine Veränderung der Qualität. Vor einem leeren Hauſe wird derſelbe Schauſpieler unwillkürlich dieſelbe Rolle ganz anders ſpielen, als vor einem vollen. Bei einer dichten Bevölkerung erzeugen ſich andere Bedürfniſſe, Sitten, Schickſale, als bei einer dünnen. Bei einer größern Temperatur kryſtalliſirt der Schwefel in einer andern Form, als bei einer geringeren u. ſ. w. Der ganze Zuſtand wird eben ein anderer, ſo daß ſich durch die Modification Beſtimmungen erzeugen, die bei einem andern Zuſtande gar nicht vorhanden ſind. Es iſt beſonders die quantitative Veränderung, welche hierbei in's Auge gefaßt

iſt, weil ſie den Verſtand dadurch unterhält, daß ſie ihn in Verlegenheit ſetzt. Die Allmäligkeit des Uebergehens von Grad zu Grad, von Quantum zu Quantum, läßt die Grenze, wie es ſcheint, zweifelhaft werden. Bis zu welchem Minimum der Intelligenz muß z. B. Jemand geſunken ſein, um rechtlich für einen Blödſinnigen erklärt werden zu dürfen? Ein Regiment beſteht aus einem gewiſſen Quantum von Soldaten derſelben Waffe. Auf dem Rückzug der Franzöſiſchen Armee trafen in einer Hütte zwei Gemeine, ein Offizier und ein Trompeter von demſelben Regimente zuſammen; alle übrigen waren in der Schlacht aufgerieben. Exiſtirte in ihnen noch als einem cadre das Regiment oder war es vernichtet? Wie viel Soldaten müſſen getödtet ſein, um die Vernichtung eines Regiments auszuſprechen? Die Dialektik der Alten hat mit der Quantität in den bekannten Fragen vom calvus und acervus, was Kahlheit und was ein Haufe ſei, geſpielt. Wie viel Haare müſſen übrig gelaſſen werden, einen Schweif oder Kopf nicht kahl zu nennen? Wenn man von einem Getreidehaufen zehn Körner fortnimmt, ſo iſt er noch immer ein Haufen; wird dieſe Verminderung fortgeſetzt, ſo fragt ſich endlich, ob zwei Körner noch den Namen eines Haufens verdienen? Wird das letzte Korn weggenommen, ſo wird damit auch der Haufen weggenommen; die quantitative Veränderung hat alſo die Qualität ſelbſt aufgehoben, die hier im Begriff des Haufens liegen ſoll. Es iſt wie mit den Sprichwörtern: gutta cavat lapidem; oder: wer den Pfennig nicht achtet, iſt des Thalers nicht werth. Wenn auch nur ein Pfennig noch fehlt, iſt der Thaler nicht da.

Die Modification erreicht alſo, ſei es durch die Veränderung der Qualität oder der Quantität, zuletzt immer eine Veränderung der Totalität, welche den Zuſammenhang eröffnet, in welchem das Daſein mit allem andern Daſein ſteht. In dieſem Zuſammenhang hat es ſein Maaß. Sein Maaß liegt unmittelbar in ihm ſelber, weil es dies ſpecifiſche Quantum iſt; mittelbar aber liegt ſeine Grenze eben ſo in allen übrigen Exiſtenzen. Das Maaß, welches es ſelber iſt, hat es zugleich an dem Maaß des andern Daſeins. Das Maaß des Mikrokosmus

iſt durch das des Makrokosmus vermittelt. Die Größe des Menſchen iſt zwiſchen 5 bis 6 Fuß. Die quantitative Modification kann einige Zolle unter 5, einige über 6 hinausſchwanken. Daß nun aber der Menſch dieſe ſpecifiſche Größe hat, iſt durch die Größe der Erde vermittelt, die wiederum durch die Größenverhältniſſe des Planetenſyſtems, und weiterhin des Univerſums vermittelt iſt. Wäre der Menſch noch einmal ſo groß oder halb ſo klein, ſo würde er ſofort zur geſammten Natur in ein anderes Verhältniß treten. Er könnte z. B. nicht reiten; ſeine Wohnungen, Schiffe u. ſ. w. müßten ein anderes Maaß haben; das Quantum der Nahrung, deren er bedarf, würde ſich verändern u. ſ. f. Das Maaß iſt nicht mehr nur als eine einfache Einheit der Qualität und Quantität, ſondern als das Verhältniß zu begreifen, worin ſpecifiſche Quanta unter einander ſtehen. Der Exponent dieſes Verhältniſſes iſt das Maaß. Er iſt ein Quantum, aber ein ſpecifiſches.

II.

Das Maaßverhältniß.

Mit der Angabe einer Zahl glaubt man oft das Aeußerſte der Erkenntniß erreicht zu haben, weil ſie eine ſcharfe Grenze zieht, die alle weitere Reflexion ausſchließt. Man darf aber dabei nicht vergeſſen, daß die Zahl nur innerhalb ihrer eigenen Welt abſolut wahr iſt, daß ſie aber, ſobald ſie das Größenverhältniß concreter Exiſtenzen ausdrücken ſoll, für uns im Allgemeinen nur einen approximativen Werth hat, der immer von Neuem der Kritik der Beobachtung unterworfen werden muß. Wir rechnen oft Jahrhunderte lang mit Zahlen, die als normale galten, bis uns eine Rectification den mit ihnen verbunden geweſenen Irrthum zeigt. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß die concreten Exiſtenzen als ſpecifiſche Quanta eine beſtimmte Größe haben, allein wir dürfen auch nicht zweifeln, daß die Größe in dem Maaße veränderlich iſt, als die Qualität des Daſeins geſtattet. D. h. das wirkliche Daſein iſt nur ein Moment einer Totalität; es iſt ſo beſchaffen und es iſt ſo groß, weil es mit dieſer Qualität und Quantität gerade in dieſem

Verhältniß ſteht. Dies iſt der Begriff des Maaßverhältniſſes. Wir können es in Zahlen ausdrücken, ſo lange es die Möglichkeit bietet, von uns gemeſſen werden zu können d. h. eine Einheit als Maaßſtab zu beſitzen, mit welcher wir die Grenze der Quantität ihrer Anzahl nach erfaſſen können, wie dies bei den Thatſachen der mechaniſchen und phyſikaliſchen Natur der Fall iſt. Wo aber der Gegenſtand durch ſeine Qualität uns einen ſolchen Maaßſtab verſagt, wird zwar auch ein Maaß an ſich vorhanden ſein, allein wir werden ſeine Größe nur relativ darſtellen können, wie dies bei der lebendigen Natur und bei der Freiheit als dem Weſen des Geiſtes der Fall iſt. Da aber, wo das Unendliche exiſtirt, hört alles Maaß auf und wir pflegen zu ſagen, daß es ſich ſelbſt das Maaß ſei. Der Raum z. B. iſt unendlich. Auch mit den ungeheuerſten Dimenſionen läßt ſich nicht angeben, wie groß er ſei, weil er ſonſt endlich ſein müßte, was ſeinem Begriff widerſprechen würde. Der aufrichtige Schmerz der Reue iſt in ſich unendlich und läßt ſich durch keine Zahl ausdrücken u. dgl. m.

Das Verhältniß ſpecifiſcher Quanta wird ſich zunächſt äußerlich als Vergleichung des vorhandenen Maaßes beſtimmen. Das Eine wird der Quotient des andern. Zweitens aber wird die eigene Natur eines ſelbſtſtändigen Daſeins ſich ſelbſt das Quantum abgrenzen, mit welchem es ſich zu andern Exiſtenzen verhält. Drittens endlich wird durch das Verhältniß eines Maaßes zu andern die Möglichkeit des Verluſtes ſeiner Selbſtſtändigkeit geſetzt, indem es in ein anderes Maaß übergeht. In dieſem Uebergehen wird das Daſein relativ maaßlos.

1) Das Maaß für Etwas.

Ein ſpecifiſches Quantum findet ſein Maaß an einem andern, das inſofern zu ſeinem Maaßſtabe wird. Dies andere Quantum wird zur Einheit, die in dem zu meſſenden Quantum als ein Vielfaches der Anzahl geſetzt wird. Es iſt in demſelben ſo und ſo oft enthalten. Es bildet keine Regel der Specification, ſondern ein Mittel zur Vergleichung der Größe eines ſpecifiſchen Quantums. Es ſcheint daher zwar gleichgültig zu ſein, was als vergleichendes Quantum angenommen werde,

allein dieſe Gleichgültigkeit bezieht ſich nur auf die relative Quantität des Quantums, keineswegs aber auf die Beſchaffenheit deſſelben. Dieſe muß vielmehr in einem ſpecifiſch homogenen Verhältniß der beiden Quanta beſtehn, widrigenfalls das eine nicht zum Maaß des andern taugt. Wenn Hegel behauptet, daß es thörigt ſei, von einem natürlichen Maaßſtab der Dinge zu ſprechen, ſo hat er damit (S. W. III., 404) nur den Gedanken verwerfen wollen, daß bei einem äußerlichen Maaßſtabe die Quantität eine durch die Natur nothwendige ſein müſſe, nicht aber geläugnet, daß das Maaß für Etwas ſich in der Natur der Dinge begründe, denn dies gibt er ſelbſt zu, wenn er S. 415 von einer Mathematik der Natur und 401 von einer immanenten Entwicklung des Maaßes ſpricht. Daß der Fuß als Längenmaaß in eine gewiſſe Anzahl Zolle, eine Elle in vier Viertel, der Kreis in 360 Grade, eingetheilt oder daß das Waſſer zum Maaßſtab des ſpecifiſchen Gewichts, die Fertigkeit im Leſen und Schreiben zu einem Maaßſtab der Civiliſation gemacht werde u. ſ. w., iſt allerdings eine willkürliche Annahme. Allein die nähere Betrachtung ſolcher Maaßſtäbe wird ſelbſt bei ihnen zeigen, daß die Willkür hauptſächlich auf die Seite derjenigen Quantität fällt, die allerdings gleichgültig iſt, daß aber in dem als Maaß dienenden ſpecifiſchen Quantum ſich auch ein qualitativ identiſches Verhältniß ergibt. Eine Länge kann ich nur mit irgend einer Länge meſſen, aber es muß eben ein Längenmaaß ſein. Daß der menſchliche Fuß für ein ſolches Maaß ſich als ein zwar nicht nothwendiges, jedoch naheliegendes bequemes Mittel darbietet, wird Niemand beſtreiten. Er erleichtert die conventionelle Uebereinkunft für die Vorausſetzung eines Längenmaaßes. Vom Längenmaaß iſt das Cubikmaaß für den räumlichen Inhalt, von dieſem das Gewichtmaaß, von dieſem das Maaß für die Intenſität der Cohäſion, der Temperatur, der Magneticität und Electricität, von dieſem das Maaß für die Geſchwindigkeit u. ſ. w. unterſchieden. Jede Qualität der Exiſtenz fordert einen beſondern Maaßſtab für ihre Quantität. Die räumliche Ausdehnung läßt ſich nur mit einem Quantum meſſen, welches mit dem Raum in einem nothwendigen Verhältniß ſteht, alſo ſelbſt ein Ausgedehntes oder das

Quantum der Zeit ist, in welchem ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit einen Raum durchläuft. Die Zeit kann zum Maaßstab für den Raum und umgekehrt werden, weil in der Bewegung Raum und Zeit sich vereinigen. Die Schwere eines Körpers kann aber nicht durch seine Ausdehnung gemessen werden. Hier bedarf es also eines andern Maaßstabes. Wenn man für die specifische Schwere die Schwere des Wassers als Vergleichung angenommen hat, so scheint es allerdings, daß dasselbe mit irgend einem andern Körper vertauscht werden könnte. Sobald man aber nach einem solchen sucht, erkennt man bald, welche Vortheile das Wasser durch die Gleichheit seiner Schwere und durch sein häufiges Vorkommen gewährt. Seine Annahme als Maaß des specifischen Gewichts ist ein Zufall und eine Willkür, aber doch nicht in dem Grade, als man es glauben könnte. Es ist kein natürlicher, nämlich nicht durch die Natur mit exclusiver Nothwendigkeit gesetzter Maaßstab, aber doch der natürlichste. Die Wissenschaft hat einen großen Theil ihres Witzes der Erfindung von Maaßstäben zuwenden müssen, wo der Gegenstand als ein complicirter oder als ein intelligibler schwer zu fassen ist. Wenn man, wie wir anführten, Lesen und Schreiben zu einem Maaßstab für die Civilisation gemacht und, nach statistischen Ermittelungen, Karten in diesem Sinn entworfen hat, so leuchtet ein, daß die wahrhafte Bildung des Menschen von jener Fertigkeit nicht unbedingt gemessen werden kann. Es kann Jemand auf einer hohen Stufe der Bildung stehen, er kann ein großer Dichter, ein Homer sein und weder lesen noch schreiben können. Dennoch wird der Besitz dieser Fertigkeiten ein Maaßstab der Civilisation bleiben, wenn wir mit diesem Wort eine Stufe der Entwicklung bezeichnen wollen, welche die Barbarei des Naturzustandes überwunden hat und in die Continuität einer selbstbewußten Erinnerung eingetreten ist. Weil Jemand lesen und schreiben kann, werden ihm tausend neue Arten von Schändlichkeiten und Verbrechen als einem civilisirten Barbaren möglich sein, aber der Zustand einer Gesellschaft, eines Volkes, steht unbedingt auf einer höhern Culturstufe, sobald er den psychologischen Proceß durchgemacht hat, der erforderlich ist, von der

Sprache zur Schrift zu gelangen. Man frage ſich, welches andere Maaß man als Quotienten für die Civiliſation annehmen wolle und man wird bald inne werden, daß man kein adäquateres wird finden können. Ja, man wird, bei näherem Betracht, ſogar entdecken, daß die verſchiedenen Stufen innerhalb der Schriftbildung wiederum die Exponenten verſchiedener Stadien der intellectuellen Bildung ſind. Zwiſchen der Starrheit und Unbeholfenheit einer Bilderſchrift und zwiſchen der Beweglichkeit und Schmiegſamkeit eines phonetiſchen Alphabets liegt noch eine Kluft.

Ein Maaß für Etwas, ein Maaßſtab, muß alſo immer ein homogenes Verhältniß zu dem von ihm Meßbaren haben. Das einfache Quantum der Zahl reicht nicht aus, ſondern nur die Quantität eines ſelbſt ſpecifiſchen Quantums, welches die Unterſchiede des zu meſſenden ſpecifiſchen Quantums in ſich reproducirt und reflectirt. Ein Raum, welchen der Zeiger auf der Uhrſcheibe beſchreibt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Zeit; ein Raum, um welchen die Queckſilberſäule in der Glasröhre des Thermometers ſich ausdehnt, enthält das ihm entſprechende Quantum der Wärmevermehrung; ſo bei dem Barometer, Dynamometer, Manometer, Hygrometer, Pyrometer u. ſ. w. Da, wo eine Wechſelwirkung exiſtirt, läßt der Zuſtand der einen Seite ſich als Maaß für den der andern betrachten. Aus dem Quantum der Conſumtion kann man auf das Quantum der Production ſchließen; aus dem Quantum der ſtehenden Heere während des Friedens auf das Quantum von Selbſtſucht, Habſucht, Herrſchſucht, Feindſeligkeit, das noch im Gemüth der Völker vorhanden iſt, um, bei erſter Gelegenheit, aus dem Zuſtand des bewaffneten-Friedens in die Zerſtörung und das Morden des Kriegs überzugehen u. ſ. w.

Da, wo ſich ein Daſein nicht mehr in einer endlichen Weiſe meſſen läßt, nennen wir das Maaß auch wohl Ideal. Ideal iſt im Grunde der Begriff einer Sache, der mit ihr als ſeiner Realität verglichen wird. In arithmetiſcher Genauigkeit läßt ſich das Mehr oder Weniger der Uebereinſtimmung zwiſchen beiden nicht ausſprechen und wir bedienen uns deshalb vieler Umſchreibungen für den Grad, in welchem der Begriff verwirklicht iſt.

Der Begriff der Tragödie an und für ſich iſt z. B. das Ideal für den Werth einer wirklichen Tragödie, deren Schönheit wir an ihm als einem idealen Maaßſtabe meſſen. Hiernach werden wir eine Tragödie gut, mittelmäßig oder ſchlecht nennen.

2) Die Verbindung und Veränderung ſelbſtſtändiger Maaße.

In der Wirklichkeit exiſtirt ein ſpecifiſches Quantum nur als Moment einer Reihe von ſpecifiſchen Quantis, in Verhältniß zu welchen es ſein eigenthümliches Maaß empfängt. Als an ſich beſtimmt iſt es freilich ſelbſtſtändig, denn durch das Quantum ſeiner Qualität wie durch den Grad derſelben iſt es eben dies Daſein. Allein ſeine Beſtimmtheit ſchließt nicht aus, daß es nicht, nach irgend einer Seite hin, mit einem andern Daſein ſich verbinde und ſich verändere. Es wird dies nur nach dem ihm ſelbſt inwohnenden Maaße vermögen; die Veränderung deſſelben erſcheint eben in der Veränderung desjenigen Daſeins, welches als Einheit den Maaßſtab für den Grad der Veränderung ausmacht. Es erzeugt ſich ein Spiel der Verhältniſſe, welche das Maaß des ſpecifiſchen Quantums beſtimmen. Da dies unmittelbar ſchon beſtimmt iſt, ſo iſt dieſe Beſtimmung eine andere Specification. Für ſich ſelbſt wird das Etwas noch kein anderes, allein in der Mitte anderer ſpecifiſcher Quanta kann es ſein Verhältniß ändern. Für den Werth, den ein Papiergeld hat, macht der Cours das Maaß aus. Der Cours verändert ſich, weil der Zuſtand der öffentlichen Thatſachen, weil die Summe der Baarfonds, weil die Speculation ſich ändert. Aendert ſich das Papier ſelber? Durchaus nicht. Es verſpricht uns mit derſelben Zuverſicht dieſelbe Summe, wie immer, allein das Quantum der Summe, die wir wirklich d. h. in der Realität von Metallgeld dafür empfangen können, hat ſich geändert, ſei es als ſteigende, ſei es als fallende Progreſſion. Ein Stück Papier hat an ſich ſelbſt ſo gut als gar keinen Werth; nur ſein Verhältniß zum Credit eines Staates, einer Geſellſchaft, einer Firma, ſchafft ihm denſelben und dies Verhältniß iſt nothwendiger Weiſe variabel. Eine Aegyptiſche Pyramide hat ihr Maaß an der Stromebene des Nils, auf

deren kahle Fläche sie ihren riesigen Schatten wirft. Ein Griechischer Tempel hat sein Maaß an den waldfrohen Berghügeln, von deren Zinne er in das Land und Meer hinausschauet. In der weiten Flur der Aegyptischen Ebene würde er verschwinden und auf den Bergkronen von Hellas würde die Pyramide ein ästhetischer Fehler sein. Erst aus dem Zusammen der Totalität entspringt das Maaß für das an sich selbstständige Dasein. Die Erde hat diese Größe, diese specifische Schwere, diese Geschwindigkeit der Bewegung, diese Form der Bahn gerade nur als der dritte Planet in der Reihe der Planeten und die Astronomie hat das Gesetz zu finden gesucht, welches ihr auf dieser Stelle diese Modalität zur Nothwendigkeit macht. Ein Organ in einem Organismus hat diese Gestalt, Größe und Function nur im Verhältniß zu allen übrigen Organen des Individuums u. s. w.

Es wird also durch die Selbstständigkeit des Maaßes ein Maaß sich mit andern zur Einheit verbinden können, sofern zwischen ihnen dasjenige Verhältniß gesetzt ist, welches die Qualität durch das proportionale Quantum und die Quantität durch die Affinität des correlaten Quale zur Synthese specificirt. Ohne diese Modalität wird das Maaß sich in seinem Fürsichsein behaupten. Sein und Nichtsein sind die Factoren des Seins als des actu werdenden. Continuität und Discretion sind die Factoren des Daseins als des äußerlich sich begrenzenden. Qualität und Quantität sind die Factoren des Maaßes als des Verhältnisses specifischer Quanta. Die Verbindung von Maaßen fordert daher beide Bestimmungen. Die Qualität allein genügt noch nicht, um ein Dasein als ein modales mit einem andern zu verbinden. Sie muß auch diejenige Quantität haben, welche durch die Quantität von diesem andern bedingt wird. Außerdem würden sie nicht in ein Verhältniß der Einheit treten können. Umgekehrt genügt die Quantität allein auch nicht, die Verbindung zu setzen, wenn sie nicht zugleich diejenige Qualität in sich schließt, welche durch die Qualität des gegenüberstehenden Daseins bedingt wird. Es braucht wohl, nach unsern frühern Verhandlungen, kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, daß der Begriff der Qualität an sich zwar immer ein ein-

facher iſt, daß aber das nämliche Daſein verſchiedene Qualitäten an ſich haben kann und daß es mithin für den beſtimmten Fall auf diejenige derſelben ankommt, die als active gerade in's Spiel geſetzt wird.

Wir wollen uns nun dieſe Wechſelbeziehung von Quantität und Qualität in der Verbindung der Maaße an einigen Fällen verdeutlichen. Gewöhnlich führt man hier die ſtöchiometriſchen Proportionen des chemiſchen Proceſſes an. Ein chemiſcher Stoff kann ſich mit einem andern nur verbinden, wenn er ſowohl als dieſer andere in einem gewiſſen Quantum vorhanden iſt. Dieſe Größe iſt die Bedingung, ohne welche die Qualität des einen ſich mit der Qualität des andern nicht verbinden kann. Es iſt ein beſtimmtes Quantum Schwefel und ebenſo ein beſtimmtes Quantum Queckſilber nothwendig, aus ihnen diejenige Verbindung herzuſtellen, die wir Zinnober nennen. Ein geringeres Quantum ſchließt die Möglichkeit ihrer Verbindung aus; ein größeres läßt ſo viel übrig, als durch das Maaß ihrer Einheit von derſelben ausgeſchloſſen wird. Zur Bildung des Zinnobers ſind jedoch nicht nur dieſe beſtimmten Quanta von Schwefel und Queckſilber erforderlich, ſondern dieſe qualitativ differenten Stoffe müſſen ſich auch in einem qualitativ beſtimmten Zuſtande befinden, um ſich verbinden zu können. Sie müſſen durch Wärme einen gewiſſen Temperaturgrad oder durch ein flüſſiges Medium einen gewiſſen Grad der Flüſſigkeit haben, widrigenfalls ſie trotz ihrer chemiſchen Verwandtſchaft gegen einander gleichgültig bleiben. Erſt dieſe modale Modification qualificirt ſie zur Verbindung. Solche Beiſpiele der chemiſchen Affinität ſind durch ihre Anſchaulichkeit ſehr überzeugend. Wenn man jedoch bei ihnen ſtehen bleibt, ſo kann es den Anſchein gewinnen, als ob jenes Geſetz der Proportionalität nur für ſie Geltung hätte. Dies iſt jedoch nicht der Fall, ſondern das Geſetz iſt allgemein innerhalb der Sphäre des unmittelbaren Seins. In der ganz abſtracten Region der Zahlenverhältniſſe hängt die Qualität einer Zahl von ihrer Quantität und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit andern Zahlen von ihrer Qualität ab. Eine Zahl iſt ungerade. Dies iſt eine Qualität der Zahl. Wodurch wird dieſelbe beſtimmt? Durch ihre Quantität. Es

ſind drei, fünf, ſieben u. ſ. w. dadurch möglich, daß zu zwei, vier, ſechs ein Eins hinzutritt. Dies Eins iſt an ſich von den übrigen Eins in zwei, vier, ſechs nicht verſchieden und doch iſt es dasjenige, welches das Quantum zu einem ungeraden qualificirt. Eine ungerade Zahl aber hat, indem ſie dies iſt, beſtimmte Verhältniſſe, weil jede in der Reihe der Zahlen ihre beſtimmte Stelle und mit dieſer beſtimmte Verwandtſchaften hat, die namentlich in den Potenzenverhältniſſen zum Vorſchein kommen. In der Figuration des Raums zeigt ſich die nämliche Wechſelbeſtimmung von Qualität und Quantität. Eine gerade Linie z. B. iſt ein ſpecifiſches Quantum. Sie kann mit einer andern geraden ſich zur parallelen verbinden. So muß dieſe andere nicht nur die Qualität der geraden haben, ſondern das Quantum des Abſtandes der einen von der andern muß eben ſo groß ſein, als das dieſer andern von der erſten. Dieſe Gleichheit des Abſtandes macht das Maaß aus, welches beide, die für ſich ſelbſtſtändig ſind, zur Parallele verbindet. Sonſt würden ſie nicht dieſe Qualität haben, Parallellinien zu ſein. Im Mechaniſchen ſcheint die Quantität allein das entſcheidende Element zu ſein, weil ſie mit der Maſſe zuſammenfällt; in concreto aber iſt die Maſſe nicht nur ein anderes Quantum, ſondern das Quantum iſt auch ein ſpecifiſches von anderer Cohäſion. Weil eine granitne Säule ſtärker als eine hölzerne iſt, kann ſie auch eine größere Laſt tragen. Die Anwendung des Eiſens hat unſerer modernen Architektur einen Charakter der Kühnheit gegeben, den wir zu Anfang dieſes Jahrhunderts noch nicht ahnen konnten. Im Organiſchen wird die Form das Maaß, welches die Verbindung der Maaße beſtimmt. Geoffroy St. Hilaire hat hierauf das Geſetz des balancement des organes als eine weitere Ausführung der Cüvierſchen comparativen Anatomie begründet. Der Idealismus der organiſchen Morphologie zeigt uns, wie jedes Organ in ſeiner Geſtalt und Größe durch die totale Form als das Maaß derſelben bedingt iſt. Aus der Geſtalt und Größe eines Gebiſſes läßt ſich daher analogiſch die Geſtalt und Größe der übrigen Glieder eines Thiers ableiten. Das Gebiß ſteht in einem Verhältniß zur Nahrung des Thiers. Die Qualität derſelben drückt ſich in der

Geſtalt und Größe des Zahns aus. Das Thier wird, wenn es ein Säugethier iſt, ein omnivores, carnivores oder herbivores ſein. Je nach der Beſchaffenheit der Nahrung wird aber auch der Schlund und der Magen in Geſtalt und Größe verſchieden ſein. Da das Thier ſich ſeiner Nahrung bemächtigen muß, ſo muß auch die Geſtalt ſeiner Extremitäten mit dem Gebiß und Magen übereinſtimmen u. ſ. w. Fände man keine Zähne in den Kinnladen eines Thieres, ſo würde man ſchließen müſſen, daß es durch ein anderes Organ ſich die Nahrung zu ſchaffen hat. Die Geſtalt und Größe der übrigen Zunge z. B. macht es dem zahnloſen Ameiſenfreſſer möglich, ſie weit in einen Ameiſenhaufen zu ſtrecken. Die Zunge iſt daher ſehr entwickelt; die Zähne ſind überflüſſig, Ameiſen zu zermalmen. Dies iſt es, was St. Hilaire das Balancement der Organe nannte. Das Quantum von Stoff und Kraft, welches die Natur zur Zahnbildung hätte verwenden können, hat ſie hier der Zunge gewidmet.

Im Gebiet des Geiſtes verliert ſich allerdings die Selbſtſtändigkeit des Maaßes und damit auch die Verbindung der Maaße. Die Unendlichkeit der freien Selbſtbeſtimmung durchbricht alle Nothwendigkeit des unmittelbaren Seins. So beſchränkt aber, als Hegel (III. 402) ſie darſtellt, iſt ſie nicht, weil die Natur als ein Coefficient in die ſubjective Entwicklung des Geiſtes eintritt und weil in der objectiven Entäußerung deſſelben die Quantität eine unvermeidliche Beſtimmung bleibt, die erſt in den abſoluten Verhältniſſen ſich aufhebt. In den pſychiſchen Beſtimmungen des ſubjectiven Geiſtes, welche Hegel die natürlichen Qualitäten deſſelben genannt hat, Race, Temperament, Altersſtufe, Geſchlecht, Anlage, Sympathie, findet unſtreitig ein Maaßverhältniß ſtatt, wenn wir es auch nicht in Zahlen ausdrücken können. Das quantitative Moment läßt ſich darin nicht vom qualitativen trennen. Ein Neger, ein Mongole, Malaye u. ſ. w. ſind in der Individualität ihrer Seele und darum auch ihres Organismus anders determinirt, ſo daß die Modalität ihres Empfindens eine verſchiedene iſt. Ein Sanguiniker, Melancholiker, Choleriker und Phlegmatiker verhalten ſich in der Specification deſſelben Gefühls qualitativ und quantitativ auf andere Weiſe. Eben ſo das Kind, der Jüngling, der

Mann und Greis u. ſ. w. Unter der objectiven Modalität des ſubjectiven Geiſtes verſtehen wir das Maaßverhältniß, welches in die Productionen des Geiſtes eintritt, in denen er ſich ihm ſelber zum Gegenſtand macht. Zu dieſen gehören allerdings auch die Vorſtellungen. Die dem Inhalt nach identiſche Vorſtellung individualiſirt ſich in der Seele verſchiedener Individuen nicht nur, ſondern auch deſſelben Individuums durch die andere Beziehung, in welche ſie zu andern Vorſtellungen tritt. Eine Vorſtellung kann daher in Verhältniß zu einer andern als ein ſpecifiſches Quantum betrachtet werden, das an ſich durch ſeinen Inhalt ſelbſtſtändig iſt, aber durch dieſe Selbſtſtändigkeit eben der Verbindung mit andern Vorſtellungen fähig wird. In dieſer Verbindung wird ſie eigenthümlich modificirt, wenn es auch für uns unmöglich bleibt, dies Maaßverhältniß arithmetiſch darzuſtellen, an welchem Problem ſich der Scharfſinn Herbarts und ſeiner Schüler vergeblich abarbeitete. Das pſychiſche Maaß derſelben Vorſtellung kann in verſchiedenen Verbindungen ſich ändern. Die Vorſtellung des Todes z. B. iſt an ſich dieſelbe; der nämliche Menſch kann ſie aber im Zuſtande des Glücks ganz anders als im Zuſtande des Unglücks empfinden. Es iſt nicht blos die Quantität, welche ſich ändert, ſondern auch die Qualität. Im praktiſchen Verhalten des Geiſtes iſt die Maaßbeſtimmtheit unleugbar und der Spruch des Griechen Kleobulos, der das Maaßhalten empfahl und ihm die Ehre erwarb, bis auf den heutigen Tag unter den ſieben Weiſen Griechenlands genannt zu werden, bezog ſich offenbar auf das Praktiſche. Die Gerechtigkeit iſt von den Pythagoreern ab als das objective Maaß des Handelns betrachtet, wie noch Horaz ſingt: est modus in rebus; sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Die Strafe des Unrechts fordert ein Maaß, welches durch die Qualität und Quantität der verbrecheriſchen Handlung bedingt iſt. In einem beſondern Wirthſchaftsſyſtem ſtehen die verſchiedenen Arten der Arbeit in einem beſtimmten Maaßverhältniß, wie die Geſellſchaftswiſſenſchaft daſſelbe immer klarer zu faſſen lernt. Wenn Hegel a. a. Orte ſich ſkeptiſch darüber ausgeſprochen hat, ſo hat er ſpäter in ſeiner Rechtsphiloſophie §. 189. die Berechtigung einer ſolchen Wiſſenſchaft

anerkannt und würde heute, nachdem den Arbeiten Say's und Ricardo's so viele andere von Blanqui, Quetelet, Toqueville, Roscher, u. A. gefolgt sind, wohl nicht mehr an der Gesetzlichkeit der Maaßverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft zweifeln. Erst mit dieser Socialwissenschaft kann die Staatswissenschaft zu einer wahrhaften politischen Physiologie und Pathologie, also auch Therapie werden. Zur Verdeutlichung solcher Maaßverhältnisse sollen hier nur einige aus dem Capitel von der Bodenfläche aus Lavergne-Peguilhen's Wissenschaft von den Bewegungs- und Productionsgesetzen, 1838, angeführt werden; z. B. die Düngerregion bestimmt das Maximum der zu Einer Wirthschaft vereinbaren Ackerfläche. Der Volkszuwachs bewirkt eine Minderung der Wirthschaftsflächen und eine Mehrung der Einzelwirthschaften. Je geringer die Wirthschaftsflächen, um so ungünstiger stellt sich das Verhältniß des Viehstandes zur Volkszahl. Da nun der Dünger der Hausthiere wieder zur Vegetation in einem Verhältniß steht, so wird sich dieselbe in ihrer Kraft vermindern, mit der Minderung der Vegetationskraft wird sich aber die Macht der dem Pflanzenwuchs nachtheiligen Naturkräfte vermehren. Mit der Vermehrung der Einzelwirthschaften wird auch die Bodenzersplitterung wachsen und mit dieser sich in demselben Maaße die Möglichkeit des Fruchtwechsels mindern. Je öfter aber die gleiche Frucht auf derselben Stelle gebaut wird, um so wahrscheinlicher und häufiger werden Mißerndten statt haben. Als das Minimum von Wirthschaftsgröße wird demnach die Bodenfläche erscheinen, die über das Maaß bloßer Spatencultur hinausgeht und einem kräftigen Gespann von Arbeitsthieren vollständige Beschäftigung gibt. Als Ausnahme können hier nur die kleinen Wirthschaften in der Nähe von Städten gelten, die aus ihnen ihren Dünger holen und den Ackerbau nur als Nebengewerbe treiben. Boden, Pflanze, Thier, Mensch, Art der Bearbeitung, stehen also, wie man sieht, in einem nothwendigen Maaßverhältniß, worin die Qualität das Quantum und die Quantität wieder das Quale bestimmt. Der Fruchtwechsel z B. ist eine Veränderung der Qualität der gebaueten Pflanze. Er vermehrt das Maaß der Tragfähigkeit des Bodens, weil er die

Düngerverhältnisse ändert. Der wiederholte Anbau derselben Frucht auf demselben Boden vermindert aus dem gleichen Grunde das Quantum der Productionskraft des Bodens.

Von den absoluten Verhältnissen des Geistes haben wir gesagt, daß für sie die Quantität nicht mehr angegeben werden könne. Wir wollen damit sagen, daß Vertrauen, Liebe, Begeisterung, Opfermuth, Schönheit, Heiligkeit incommensurabel sind, nicht aber, daß nicht in Allem, worin die Absolutheit des Geistes in objectiver Form erscheint, auch das Maaßverhältniß als ein nothwendiges Moment hervortreten müsse. Das Schöne z. B. ist in sich unendlich, die subjective Begeisterung, die es erschafft, nicht weniger, aber das bestimmte Kunstwerk ist ohne ein bestimmtes Maaßverhältniß unmöglich. Ein Epos kann tausende von Versen haben, denn es bedarf einer gewissen Breite. Soll es aber ein wahrhaftes Kunstwerk sein, so muß es sich als Einheit in sich abschließen und einen Centralpunct in den Handlungen des Helden haben, der als die organisirende Seele alles Einzelne verbindet und ihm sein Maaß anweis't. Eine Ode kann nicht tausende von Versen haben. Sie spricht einen Affect aus und im Wesen des Affects, auch des stärksten, liegt es, vorüber zu gehen; sein Maaß wird also auch zum Maaß der Ode. Eine Ode von der Länge auch nur eines Gesanges der Ilias wäre ein ästhetisches Ungeheuer. Bei den bildenden und musikalischen Künsten macht die Maaßbestimmtheit recht eigentlich das Fundament ihrer Existenz aus. Sofern nun die Religion durch den Cultus auch auf das ästhetische Gebiet übergeht, kann auch sie sich der Modalität der Form nicht entziehen. Ein Tempel z. B. muß qualitativ in einem erhabenen Styl und quantitativ daher in einer gewissen Größe erbauet sein, wenn er seinem Begriff entsprechen soll. Die Dauer einer Predigt darf nicht zu kurz, aber auch nicht zu lang sein; sie muß ihr Maaß aus der Verbindung mit andern Maaßen, dem Bildungsgrade der Zuhörer, dem Gegenstande der Betrachtung, der Gelegenheit u. s. f. entnehmen.

Anmerkung über den goldenen Schnitt.

In der neuern Zeit hat sich Professor A. Zeising um die so höchst wichtige Wissenschaft des Maaßes außerordentlich

verdient gemacht. Er hat zuerſt 1854 in ſeiner: Neuen Lehre von den Proportionen des menſchlichen Körpers, aus einem bisher unbekannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunſt durchdringenden Grundgeſetz; das Geſetz, welches die Alten die sectio aurea, den goldenen Schnitt, nannten, dahin formulirt: daß diejenige Proportion ſchön ſei, in welcher der kleinere Theil ſich zum größern ebenſo verhalte, wie der größere zum Ganzen. In ſeinen: Aeſthetiſchen Forſchungen 1855 hat er dies Geſetz ſchon weiter ausgedehnt, bis er 1856 in einer Abhandlung über: das Normalverhältniss der chemischen und morphologischen Proportionen, daſſelbe bereits als ein univerſelles Naturgeſetz ausſprach und ſeine Durchführung für die Chemie verſuchte. Wäre dies begründet, ſo wäre damit, wie man leicht einſieht, der Begriff des Maaßes auf eine ganz neue Stufe von unermeßlichen Conſequenzen erhoben. Das Bedenken, was man dagegen haben kann, liegt im Begriff der Form. Wo die Form weſentlich iſt, wie im Organiſchen und Aeſthetiſchen, da wird für harmoniſche Verhältniſſe jene Proportion in der That als Norm angeſehen werden können. Daß alſo der menſchliche Körper, daß viele thieriſche und pflanzliche Organismen, daß die Muſik und die Architektur in ihrer höhern, über die bloße Symmetrie ſich erhebenden Formen darunter ſubſumirt werden können, iſt zugegeben. Ob aber die unorganiſche Natur, genauer geſprochen, die mechaniſche und dynamiſche, demſelben Maaß unterliegen, muß bezweifelt werden. Zeiſing iſt durch eine Progreſſion verleitet worden, für die Verhältniſſe des Major und Minor ſich mit ſehr approximativen Werthen zu begnügen. Er hat für den goldenen Schnitt aufgeſtellt: 1000: 618 = 618: 381 —, 618: 381 = 381: 236 u. ſ. w. Dieſer Proportion gegenüber hat er eine Progreſſion geſtellt: 0: 1, 1: 1, 1: 2, 2: 3, 3: 5, 5: 8, 8: 13, 13: 21 u. ſ. w., die von 377 auf 610 und von hier auf 987 kommt, ſo daß er 987 = 1000 und 610 = 618 ſetzt. Dieſe Progreſſion iſt nur eine arithmetiſche durch Summirung entſtehende. Zeiſing erblickt nun in ihr eine Annäherung an die Proportion des goldenen Schnittes und hat daher viele Verhältniſſe, jedoch nicht ohne Gewaltſamkeit, auf jene Progreſſion zurückgebracht. Er ſelbſt

geſteht §. 88 die entſchieden geringere Bedeutung des goldenen Schnittes für die unorganiſche Natur zu. Wie ſehr er aber auch in die gefährliche, ſchon früher berührte Verſuchung gefallen iſt, das arithmetiſche Schema als abſtracte Norm feſtzuhalten und die Qualität über der Quantität zu vernachläſſigen, ſo ſind wir doch überzeugt, daß auch durch den Widerſpruch, den er erfahren muß, die Ergründung des Maaßbegriffs ungemein gefördert werden wird.

Veränderung des Maaßverhältniſſes.

Wir haben bisher die Verbindung ſelbſtſtändiger Maaße betrachtet. Es hat ſich dabei eigentlich ſchon ergeben, daß ein Maaß ſich auch verändern kann. Ein Maaß kann ſich verändern? Wäre es dann noch ein Maaß? Wir müſſen uns richtiger ausdrücken und ſagen, daß ein Daſein ſein Maaß verändern könne. Da Qualität und Quantität die Factoren des Maaßes ſind, ſo wird die Veränderung eines Maaßes, wie wir nun ſchon wiſſen, ihre Initiative auf der einen oder andern Seite haben, aber durch die Totalität hingreifen. Wenn die Verhältniſſe dieſelben bleiben, ſo iſt, wie wir ſehen, die Veränderung der Qualität oder der Quantität nur eine Modification. Aendert ſich aber das Verhältniß, ſo verändert ſich auch die Qualität und Quantität, obwohl die unmittelbare Qualität und Quantität als Subſtrat des Proceſſes an ſich auch dieſelben bleiben können. Sie ändern ſich nicht an ſich und ſie ändern ſich doch, weil ihr Verhältniß ſich ändert. Z. B. ſchwarzer Zinnober iſt gerade ſolcher Zinnober, als rother. Es iſt in Anſehung ihres Gewichts und ihrer Miſchung gar kein Unterſchied. Der eine enthält genau ſo viel Schwefel und Queckſilber als der andere. Der ſchwarze kann aber in rothen verwandelt werden. Er ändert ſich dann nicht als Zinnober, allein er ändert ſich in der Farbe, in ſeinem Verhältniß zum Licht. Schwarz und Roth ſind ein beſtimmtes Maaß des Lichtes oder richtiger der Länge und Geſchwindigkeit der Lichtwellen. In Anſehung der Metallität iſt die verſchiedene Farbe nur eine Modification, allein in Anſehung des Verhältniſſes des Zinnobers zum Licht bringt ſie einen andern Modus deſſelben hervor.

Wir unterſcheiden im Chemismus bei manchen Stoffen den paſſiven und den activen Zuſtand als einen Unterſchied der Modalität, der ſie in ihrer unmittelbaren Qualität und Quantität gar nicht verändert und ſie doch zu ganz andern macht. Der trockne und der flüſſige Phosphor z. B. ſind chemiſch derſelbe Phosphor, aber der flüſſige hat eine ganz andere Modalität, die ihn zu einem der ſtärkſten Gifte und zu einem nach der Verbindung mit andern Stoffen höchſt begierigen Körper macht. Im Pſychiſchen kann ſich ganz ebenſo Liebe in Haß verwandeln; es ſind dieſelben Menſchen; es iſt zwiſchen ihnen auch dieſelbe Beziehung; aber der gleiche Exponent ihres Verhältniſſes enthält deſſen Seiten in der Liebe als affirmativ, in dem Haß als negativ beſtimmte. Das urſprüngliche Maaß der Neigung hat ſich alſo nicht verändert, aber die Zuneigung iſt Abneigung geworden und hierdurch iſt nicht blos eine oberflächliche Modification, ſondern eine qualitative Aenderung in dem Maaße entſtanden. Die Liebe iſt zum Haß geworden.

Es gehören, wie man leicht erkennt, alle Begriffe hieher, die ſich bei dem Begriff des Werdens, der Veränderung des Grades, der Modification und der Maaßverbindung ergeben haben. Wir wollen ſie nicht wiederholen und nur diejenigen Begriffe hervorheben, welche bei der Maaßveränderung als eigenthümliche auftreten. Dies iſt der Begriff der Neutralität und der Knotenlinie. Die Neutralität erzeugt ſich, wenn ein ſelbſtſtändiges Maaß die Einheit zweier andern wird, die unter ſich entgegengeſetzte ſpecifiſche Quanta ſind. Es ſind dann zwei Fälle möglich. Entweder können dieſe Quanta ſich ſelbſt durch gegenſeitige Auflöſung neutraliſiren, oder es kann ein drittes Quantum exiſtiren, welches ihre Beziehung aufeinander ſchon enthält und deshalb zu ihnen in einem neutralen Verhältniß ſteht. In dem erſtern Fall verbinden ſich die beiden ſpecifiſchen Quanta zu einem neuen ſpecifiſchen Quantum. Dieſe Verbindung wird aber zugleich zu einer Veränderung, welche ihre Qualität und Quantität anders ſpecificirt. Es entſteht nicht eine bloße mechaniſche Syntheſe, eine additionelle Compoſition, ſondern das Product dieſer Weiſe der Verbindung löſ't das eine Daſein im andern ſo gründlich auf, daß es ein in

Qualität und Quantität völlig verſchiedenes iſt. Indem es keines der ihm vorausgeſetzten Quanta bleibt, indem weder das eine ohne das andere iſt, ſondern jedes mit dem andern ſich verändert, kommt in ihm eine ganz neue Exiſtenz zur Erſcheinung, in deren Qualität und Quantität die Qualität und Quantität der zuvor ſelbſtſtändigen Quanta verſchwunden iſt. Dies iſt offenbar eine andere Modalität, als diejenige Veränderung, die wir zuvor betrachtet haben, wenn durch eine Aenderung des Zuſtandes die Modalität nur deſſelben Daſeins anders ſpecificirt wird. Dieſe Neutraliſation iſt keine Reduction der Entgegengeſetzten zur Indifferenz, ſondern die Begeiſtung derſelben zu derjenigen Einheit, welche den productiven Exponenten ihres Verhältniſſes enthält. Von den chemiſchen Proceſſen iſt dies bekannt. Neutrale Producte ſind in Form, Farbe, Cohärenz und ſonſtigen Eigenſchaften von den Stoffen verſchieden, die in ihnen ſich vereinigen. Allein auch hier würde man die Univerſalität des Begriffs verkümmern, wollte man ihn auf den Chemismus beſchränken. Er kommt überall vor, wo ſolche Maaßverbindungen als Maaßveränderungen möglich ſind. Im Mechaniſchen iſt die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte die neutrale Reſultante der entgegengeſetzten Richtung der Bewegkraft. Die Neutraliſation entgegengeſetzter Gefühle und Vorſtellungen macht ein weites Feld der pſychiſchen Proceſſe aus u. ſ. w. Der zweite Fall der Neutralität beſteht nun darin, daß die Einheit der entgegengeſetzten Exiſtenzen außer ihnen ſelbſt als ein für ſich ſeiendes ſpecifiſches Quantum vorhanden iſt, mit welchem ſie ſich als dem concreten Exponenten ihres Maaßes vergleichen. Dies Quantum muß dann in ſeiner Qualität und Quantität ſo beſchaffen ſein, daß es, wenn es ſich mit einem der ſich entgegengeſetzten Quanta vereinigt, das Maaßverhältniß derſelben veränderte. Indem es ſich auf ſie bezieht, muß es an ſich das gleiche Verhältniß zu jedem derſelben haben. Es muß qualitativ der Qualität ſowohl des einen als des andern verwandt ſein; es muß quantitativ eine mittlere Proportion der Quantität beider enthalten; ohnedem würde ſeine Verbindung mit dem einen oder andern zwar eine gewiſſe Modification, jedoch keine Aenderung des Maaßverhältniſſes be-

wirken. Solche Neutralität ist uns aus politischen Beziehungen am Geläufigsten. Ein Staat erklärt sich neutral. Dies kann er nur in Verhältniß zum Gegensatz zweier andern. Er kann es aber nur, sofern er zu beiden sich als der thatsächliche Exponent ihrer Entgegensetzung verhält. Außerdem wäre seine Neutralitätserklärung unmotivirt, gleichgültig, lächerlich. Wenn Baiern bei einem Kriege zweier Negerstaaten an der Guineaküste sich neutral erklärte, so wäre das eine Thorheit, aber bei einem Kriege zwischen Oestreich und Preußen würde seine Neutralität sehr wichtig sein, denn es grenzt an einigen Puncten mit beiden (mit Preußen durch Rheinbaiern) und ist groß genug, durch die Verbindung mit dem einen oder andern das Maaßverhältniß beider zu ändern. Wir sehen daher sogar, daß gewisse Staaten von den übrigen für neutral erklärt werden z. B. die Schweiz, weil sie zwischen Italien, Frankreich und Deutschland in der Mitte liegt, weil sie eine Italienische, Französische und Deutsche Bevölkerung hat, weil sie alle Arten der Arbeitstheilung von dem Nomadenleben der Sennhütten bis zu dem Fabrikleben der modernsten Industrie und damit einen nach allen Seiten gerichteten Verkehr enthält, weil sie groß und bevölkert genug ist, durch ihre Verbindung einen Ausschlag zu geben u. s. w. So kann sich eine politische Partei oder Fraction neutral verhalten z. B. bei politischen Wahlen auf die Ausübung ihres Stimmrechts verzichten. So soll der Richter sich zu den Parteien neutral verhalten weil er das Gesetz repräsentirt, welches den Exponenten ihres Streites ausmacht u. s. w.

Vergleicht man beide Formen der Neutralität, so erkennt man leicht, daß das neutrale Product der erstern sich ebenfalls zu den in ihm aufgehobenen Maaßen als eine dritte für sich selbstständige Einheit verhält; ein Salz z. B. ist gegen den basischen und gegen den aciden Stoff, die es neutralisirt, selbst das Dritte; der Unterschied besteht aber darin, daß es in seiner Selbstständigkeit beide ihm vorausgesetzte Quanta als reell aufgelöste enthält, sich selbst also nicht weder mit dem einen noch mit dem andern verbinden kann, daß hingegen im zweiten Fall eine solche Verbindung möglich ist. Wir sagen möglich ist, denn diese Möglichkeit hat an der Natur der Dinge ihre Grenze. Z. B.

das grammatiſche Neutrum iſt für ſich ſelbſtſtändig. Es wird durch das Masculinum und Femininum beſtimmt, aber indem es als die geſchlechtsloſe Form weder männlich noch weiblich iſt, kann ſeine Neutralität nur als die Indifferenz gegen den Unterſchied des Geſchlechts angeſehen werden. Sie iſt keine active Neutraliſation und kann daher weder mit dem Masculinum noch mit dem Femininum ſich vereinigen. Als active Neutraliſation müßte daſſelbe Wort hermaphroditiſch ſowohl männlich als weiblich ſein. Es iſt dann generis communis. In der Natur iſt dies der wirkliche Hermaphroditismus, z. B. des Bandwurms, der männliche und weibliche Geſchlechtsorgane hat und ſich daher auch mit ſich ſelbſt begattet.

Die Maaßverbindungen ſind der Kanon für die Maaßveränderungen, die in der Erzeugung neuer Verbindungen beſtehen. Dieſe Neuheit iſt aber nur relativ in Verhältniß zu den empiriſch gegebenen Verbindungen, denn abſoluter Weiſe können ſich nur ſolche Verbindungen realiſiren, welche durch die Verwandtſchaft der Qualität und den Grad der Quantität möglich ſind. Hier ſehen wir nun, daß, was wir früherhin Werden oder Veränderung überhaupt genannt haben, in concreto zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Maaßverhältniſſen ſich ausbreitet. Die Verbindungen können binäre, ternäre, quaternäre u. ſ. f. ſein. Dieſer Ausdruck gehört, wie faſt alle in dieſer Sphäre, urſprünglich dem Chemismus an, aber der in ihm enthaltene Begriff iſt allgemein. Mit zwei Menſchen kann ſich ein Dritter verbinden, ſo ändert ſich das Maaß der Verbindung der beiden erſten, z. B. wenn in der Ehe zu Mann und Frau ein Kind oder ein Hausfreund hinzutritt. So können ſich drei, vier und mehr Staaten mit einander verbinden u. ſ. f. Die Verbindungen können verſchiedene Ordnungen bilden und die Veränderung kann verſchiedene Grade durchlaufen. Wenn wir in dem chemiſchen Proceß die verſchiedenen Stufen der Oxydation mit Protoxyd, Deutoxyd u. ſ. f. bezeichnen, ſo nennen wir im morphologiſchen Proceß die verſchiedenen Differenzen der Quantität ſchlechtweg Stufen z. B. die Bildungsſtufen des Embryo, die Altersſtufen des Lebendigen und übertragen dieſen Ausdruck auch auf die Entwicklung des Geiſtes.

Wenn sich nun Neutralisationen bilden können, so versteht es sich, daß sie auch unter gewissen Verhältnissen der Auflösung fähig sind. Unter dieser Auflösung verstehen wir hier nicht das abstracte Vergehen, sondern das Aufheben des gesetzten Maaßes durch eine andere Verbindung eines der im neutralen Product enthaltenen Factoren mit einem andern specifischen Quantum, zu welchem er eine größere Verwandtschaft, als zu demjenigen hat, mit dem er jetzt verbunden war. Wenn wir sagen: *größere Verwandtschaft*, so ist es der Unterschied der Quantität, der sich als die Bedingung der Veränderung herausstellt; allein dieser Unterschied ist zugleich ein quantitativer. Es ist der specifische Unterschied, der es möglich macht, daß ein Dasein aus der Verbindung mit einem andern zur Verbindung mit einem solchen ausscheidet, zu welchem es schon im Voraus durch seine Qualität in einem innigeren Verhältniß steht. Die eine Neutralisation hebt sich also nur auf, weil und indem sich eine andere bildet und diese andere bildet sich, weil sie, so zu sagen, noch nothwendiger ist, als die erste. Schwefel ist mit Eisen verwandter, als mit Queckſilber; er wird sich also leichter mit dem Eisen als mit dem Queckſilber verbinden und, ist er mit diesem verbunden, bei gebotener Gelegenheit, dasselbe verlassen, sich mit dem Eisen zu verbinden.

In der Reihe der Maaßverhältnisse wird durch die quantitative Aenderung der Qualität diejenige Veränderung hervorgebracht, welche Gruppen von besondern Verhältnissen erzeugt, die wir eine *Knotenlinie* von Maaßverhältnissen nennen. Ich habe sie anderwärts (Studien, II, 1844, S. 62—94) einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen und will deshalb hier nur das Wesentlichste dieses Begriffs in Erinnerung bringen. Die Knotenreihe ist nur in einem qualitativ identischen Substrat möglich; die Veränderung ist eine quantitative; aber diese Veränderung bringt qualitative Differenzen der allgemeinen identischen Qualität hervor, welche in derselben quantitativen Differenz sich verlaufen. Diese formelle Gleichheit ist es, wodurch sich dies Maaßverhältniß von dem Begriff des Maaßes und der specifischen Reihe von Maaßverhältnissen überhaupt unterscheidet. An sich stellt die Reihe ein Continuum dar, aber die discreten

Momente deſſelben gliedern ſich zu Totalitäten, die in ſich die nämlichen Unterſchiede entwickeln. Es findet alſo an ſich die Allmäligkeit einer Scala ſtatt. Quantum geht in Quantum über. Es iſt eine Vermehrung oder Verminderung, je nachdem die Reihe progreſſiv aufſteigt oder regreſſiv abfällt. Aber in dieſer Continuität ſondern ſich die Quanta in Gruppen, die von einander ſich qualitativ unterſcheiden, während ſie zugleich quantitativ daſſelbe Verhältniß wiederholen. Wenn wir von einem Unterſchiede der Qualität in der Qualität reden, ſo heißt dies natürlich die andere Qualification des identiſchen Subſtrats; und wenn wir von einer Wiederholung deſſelben quantitativen Verhältniſſes ſprechen, ſo geht durch die Gruppen ſeiner Quanta die einfache Gradation ununterbrochen fort. Jene Identität der allgemeinen Qualität und dieſe Continuität der graduellen Quantität exiſtirt wirklich. Sie laſſen daher eigentlich nicht erwarten, daß beſondere Knotenpuncte ſich ſchürzen könnten. Und ſo nimmt man auch oft die Reihen nur in dem Sinn der allmäligen Veränderung, welche die an ſich unmerkliche Vermehrung oder Verminderung der Größe erzeugen ſoll. Um Mißverſtand abzuwehren, muß man zugeben, daß auch ein ſolches Uebergehen wirklich exiſtirt. Nicht weniger aber kann ſich eine Reihe in der Weiſe ſpecificiren, daß bei einem gewiſſen Quantum eine gewiſſe Qualität der Qualität abbricht, mit dem nächſten alſo eine andere anfängt, in ihrer Organiſation jedoch die nämlichen Verhältniſſe reproducirt, die, mutatis mutandis, in dem vorigen Abſchnitt der Reihe herrſchten. Dann iſt zwar auch, wie man ſieht, eine Stufenleiter vorhanden, allein innerhalb ihrer continuirlichen Gradation ſondern ſich relative Syſteme ab, die, während ſie die allgemeine Qualität anders qualificiren, in ſich die nämliche Structur wiederholen.

Der Ausdruck Knotenlinie iſt von den Schwingungen des Tons, überhaupt von der Wellenbewegung hergenommen. Die Wellenbewegung erzeugt auch ſtillſtehende Wellen, welche dennoch das Fortſchreiten der Bewegung nicht hemmen. Bei einer Longitudinalſchwingung des Tons theilt ſich die ſchwingende Saite ſelbſt in die Octave, Quinte u. ſ. w. Da, wo dieſe Theilung in der Saite erſcheint, ſpringt die Vibration ab, ohne

deshalb in ihrer Continuirung aufzuhören. Sie erzeugt als eine discontinuirliche einen ruhenden Punct, den das Experiment uns in den der Saite aufgesetzten Papierreiterchen anschaulich zu machen pflegt, die, wo ein Knotenpunct ist, fest bleiben, während sie von den schwingenden Stellen abfallen. Auf dem Knotenpunct *scheint* die Bewegung nicht da zu sein; daß sie da ist, sehen wir aus ihrer Fortsetzung. Sie *springt also weiter*. In der folgenden Octave sind die nämlichen Verhältnisse vorhanden u. s. f. Der Sprung ist der Uebergang in die andere Qualificirung der Qualität. Der quantitative Proceß ermittelt ihn, allein das Maaß ändert sich, obwohl, formell genommen, nur eine einfache Vermehrung oder Verminderung existirt. Man wird schon entschuldigen müssen, wenn wir diesen Umstand so oft in's Gedächtniß zurückrufen. Er ist es, der die Knotenlinie zu einem so interessanten Phänomen macht. Am Leichtesten kann man dies bei der einfachen Zahlenreihe erkennen, sofern sie nach irgend einem Maaße getheilt wird. Ist dies z. B. das dekadische, so stellt 1 bis 10 einen continuirlichen arithmetischen Fortgang dar, welcher mit 11, 12 u. s. w. sich unbefangen continuirt. Aber mit 11 bis 20 beginnt das nämliche Verhältniß sich zu erneuen, das von 1 bis 10 sich entwickelte. 11 bis 20 ist eine einfache continuirliche Progression derselben Zahlen, aber in einer höhern, durch die Präcedenz der ersten Dekas bedingten Ordnung. Jede Zahl derselben ist eine andere in der Totalität, stimmt aber mit der entsprechenden Zahl der frühern Ordnung überein, 11 mit 1, 12 mit 2, 13 mit 3 u. s. w. Zwischen 10 und 11 ist also einerseits die einfache Continuität der Progression, anderseits aber ein Sprung vorhanden, der, *als Fortschritt, auf denselben Anfang innerhalb seiner Specification zurückgeht und in ihr die nämliche Folge wiederholt*. Von 20 bis 30, von 30 bis 40 u. s. f. in's Unendliche reproducirt sich *mit der Steigerung die Wiederkehr desselben Verhältnisses*. In den chemischen Proportionen sehen wir, daß ein Verhältniß, obwohl es quantitativ sich ändert, doch noch qualitativ dasselbe bleibt, bis das Quantum einen gewissen Grad erreicht hat, auf welchem eine qualitative Aenderung möglich

wird. Z. B. 177 Theile Azot verbinden ſich mit 100 Theilen Oxygen; geht man über 100 hinaus, ſo erfolgt keine Verbindung, auch nicht bei 200; mit 300 aber tritt ſie wieder ein. Von 300 muß zu 500 fortgegangen werden. Zwiſchen 100 und 300, zwiſchen 300 und 500 continuirt ſich die Vermehrung ununterbrochen; aber nur bei 300, bei 500 erreicht ſie die Knotenpuncte, die ein Product möglich machen; in den Zwiſchenpuncten ſcheint nicht blos ſich nichts in der Qualität zu ändern, ſondern ändert ſich auch wirklich nur die Quantität. Im Kreiſe läuft die Gradation continuirlich von 1 bis 360 fort; aber 90, 180, 270 bilden Knotenpuncte, in denen von 1 bis 90 jeder Quadrant dieſelben Verhältniſſe wiederholt; Sinus und Coſinus werden der Ausdruck des an ſich gleichen Maaßes in ihnen.

Der Begriff der Knotenlinie hebt alſo den Begriff der Neutralität in ſich auf. Der Knotenpunct iſt der Moment, in welchen der Bildungsproceß ſich ſelbſt gleichſam anhält und ſich in ſich vertieft, um aus einer ſcheinbaren Ruhe und Gleichgültigkeit ſofort zu einer andern Stufe überzugehen. Die Bewegung des Proceſſes wird nur latent, arbeitet aber actu weiter. Der Knotenpunct ſelbſt hat das gleiche Verhältniß nach rückwärts, wie nach vorwärts. Er iſt eine Janusgeſtalt, welche zwiſchen Vergangenheit und Zukunft die neutrale Gegenwart dadurch darſtellt, daß ſie zwar für jene Extreme, nicht aber für dieſe Mitte ein Geſicht zeigt. Das Wichtige liegt jedoch offenbar nicht blos in der negativen Seite des neutralen Moments, ſondern nicht weniger in der poſitiven. Dies iſt es, was man mit dem Ausdruck des Sprungs hat bezeichnen wollen. Stellt man ſich eine Reihe von Maaßverhältniſſen nur als eine einfache Scala vor, ſo kann darin nur die Continuität der quantitativen Progreſſion ſtattfinden. Beachtet man aber, daß innerhalb derſelben Knotenpuncte exiſtiren, ſo erkennt man zugleich die qualitative Differenz, welche durch die Totalität des Zuſammenhanges vermittelt wird. Wenn man alſo behauptet, daß in der Natur kein Sprung exiſtire, ſo iſt dieſe Behauptung in ſo weit richtig, als vom rotirenden Aethermolecül bis zum vollendetſten Säugethier ein continuirlicher Fortſchritt vorhanden iſt; ſie wird aber unrichtig, wenn ſie

in dieſer Progreſſion den zugleich qualitativen Unterſchied der mechaniſchen Natur von der dynamiſchen, der dynamiſchen von der organiſchen und in dieſer des Minerals von der Pflanze, der Pflanze vom Thier leugnen will. Dies war der Irrthum in Leibnitzens lex continuitatis. Mit der bloßen Quantität der allmäligen Steigerung kommt man hier nicht aus. Die Pflanze iſt immer noch etwas ganz anderes, als ein vollkommnerer Kryſtall, wenn ſie auch in ihrem Zellgewebe an die kryſtalliniſche Form erinnert. Und ſo iſt auch das Thier nicht blos, wie Novalis ſagte, eine brennende Pflanze, ſondern ſetzt die Vegetation zu einem Moment ſeines Lebens herab. Der Lebensproceß verläuft ſich als Knotenlinie in dem Wechſel von Schlafen und Wachen. Das Leben geht von dem einen dieſer Zuſtände in den andern durch eine quantitative Veränderung über. Das wachende Leben ermüdet und das ſchlafende reproducirt die verbrauchte Kraft. Das Einſchlafen und das Erwachen ſind die entgegengeſetzten Knotenpuncte, die eine andere Qualificirung des Lebendigen bewirken. Das Wachen bricht eben ſowohl ab, als das Schlafen. Das Verhältniß aber, in welchem Wachen und Schlafen bei einem lebendigen Individuum ſtehen, hängt theils von dem Verhältniß ab, den es auf der Stufe der Entwicklung des Lebens überhaupt einnimmt, theils von dem Verhältniß ſeiner Altersſtufe. Durch beide Factoren wird das Maaß des Schlafs ein anderes. Die verſchiedenen Thiere und Altersſtufen verhalten ſich darin verſchieden. Non datur saltus in natura iſt alſo richtig von Seiten der Quantität des einfachen Fortgangs, aber datur saltus in natura iſt richtig von Seiten der qualitativen Differenz im Fortſchritt. In der Geſchichte eines Volks ſind die verſchiedenen Verfaſſungen, die es ſich gibt, ſolche Knotenpuncte. Es iſt daſſelbe Volk, welches continuirlich von einer zur andern übergeht; der Fortgang iſt zugleich eine Steigerung; allein der Uebergang von der einen Verfaſſung zur andern iſt ein Sprung in eine andere politiſche Qualität. Wir ſehen, daß eine Verfaſſung im Untergange begriffen iſt, wenn der Widerſpruch zwiſchen dem Geſetz und den thatſächlichen Licenzen der Willkür immer größer wird. Dies iſt ein quantitatives Moment. Bevor es jedoch nicht zu einem gewaltſamen Bruche kommt, tritt die Maaßverän-

derung, die ſich vorbereitete und verſchiedene Formen der Corruption annahm, noch nicht als ſolche hervor. Erſt wenn der Zuſtand der Entzweiung eine gewiſſe Allgemeinheit gewonnen hat, wird der Staat dazu reif. Die Römiſche Monarchie wurde Republik und die Republik wurde Monarchie. Dort wie hier bezeichnet ein Brutus den perſönlichen Knotenpunct der Entwickelung. Beide waren Republicaner, aber der erſte ſchuf die Republik aus der Monarchie, während der zweite die Republik, die ſich ſelbſt zerſtört hatte, gegen die Monarchie retten wollte, die nunmehr gegen die Republik eben ſo berechtigt war, als einſt die Republik gegen die Monarchie. Der erſte Brutus ließ ſeine Söhne als Hochverräther hinrichten; der zweite Brutus tödtete den Cäſar, der ihm Vater geweſen und richtete dieſe That durch ſeinen Selbſtmord.

Im Sprunge liegt etwas Plötzliches, das uns mit Recht den Uebergang zurückruft, den wir bei dem Begriff des Differentials betrachtet haben. Noch erhält ſich auf der Oberfläche der Erſcheinung in der Allmäligkeit des Werdens, das nur quantitativ fortſchreitet, daſſelbe Maaß, allein mit Einem Male bricht die Exiſtenz zuſammen, weil ihr Maaß verloren gegangen. Das Maaß, bis zum Ueberlaufen voll, läuft noch nicht über; aber noch Ein Tropfen — und es läuft über.

3) Die Maaßloſigkeit.

Alles, was iſt, hat ein Maaß; das Maaß kann ſich verändern; die Veränderung kann einen Punct erreichen, wo das Maaß ſich aufhebt. In dieſem negativen Moment iſt alſo kein Maaß vorhanden, allein das Daſein ſelber exiſtirt doch noch. Es iſt maaßlos geworden. Wenn wir nun ſchon bei der Veränderung des Maaßes fragen mußten, ob und wie ſie dann möglich ſei, da ja das Maaß nicht von dem Daſein getrennt werden kann, dem es vielmehr als der Hüter ſeiner Grenze inwohnt, ſo können wir uns noch mehr verwundern, daß das Maaß ſolle untergehen können. Allein im Begriff der Veränderung iſt dieſer Begriff ſchon an ſich geſetzt, denn es hat ſich darin ergeben, daß das ſpecifiſche Quantum ſowohl durch ſeine Qualität als Quantität ſein Verhältniß zu andern ſpecifiſchen

Quantis ändern kann. Dies Verhältniß ist das Maaß. In dem Augenblick folglich, in welchem durch die Veränderung diejenige Einheit aufgehoben wird, welche ein Dasein als dies specifische Quantum constituirt, wird auch sein Maaß aufgehoben. D. h. Maaßlosigkeit ist ein relativer Begriff. So gut als das Maaß von dem Zusammenhang abhängt, eben so gut hängt auch die Maaßlosigkeit von demselben ab. Sie existirt nur als der Uebergang zur Constituirung eines andern Maaßes.

Da in dem Maaß die Quantität der bewegliche Factor ist, so ist die Maaßlosigkeit eine doppelte, obwohl wir gewöhnlich nur an diejenige denken, welche durch das Hinausgehen über das affirmative Maximum gesetzt wird. Sie ist das Uebermaaß, das Zuviel, welches der Zusammenhang der Existenzen nicht mehr erträgt; ein Zuviel, das, für sich genommen, sehr wenig sein kann, allein durch den Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung empfängt und durch ihn mit einer Energie ausgerüstet wird, die ohne solche Complication unmöglich wäre. Dem Uebermaaß steht aber das Unmaaß gegenüber, das Zuwenig, mit welchem ein gewisses Maaß sich auch nicht mehr erhalten kann. Das Wenige ist immer noch vermöglich, den normalen Zustand hervorzubringen, aber das Zuwenige wird verhältnißlos. Es ist noch ein Dasein, aber es reicht nicht mehr hin. Es kann sich noch vermehren; wenn es jedoch nicht so viel wird, als der Zusammenhang nothwendig fordert, so ist diese Vermehrung ohnmächtig. Es erfolgt dennoch die Auflösung des Maaßes. Wie bei dem Uebermaaß eine geringe Vermehrung genügt, das bestehende Maaß zu vernichten, so genügt bei dem Unmaaß eine geringe Verminderung der Verminderung nicht mehr, das Maaß zu erhalten. Das Unmaaß ist ein Uebermaaß des Minimums. Das Leben z. B. muß das ihm nothwendige Maaß zwischen dem Uebermaaß der Hypertrophie und dem Unmaaß der Atrophie hervorbringen. Ein Fluß darf, um schiffbar zu sein, weder die Ufer überschwemmen noch bis zum Austrocknen seicht werden. Ein Gemälde darf nicht so groß sein, daß man Mühe hat, nur aus der Ferne seine Gestalten zu fassen, wie jenes wahnsinnige Porträtbild von hundert Ellen, welches Nero von sich malen ließ und dessen Kritik der es zer-

trümmernde Blitz übernahm, noch so klein, daß man Mühe hat, in seiner nächsten Nähe Gestalten und Farben zu unterscheiden u. s. w.

Dieser allgemeine Begriff des Maaßlosen empfängt eine besondere Bestimmtheit durch das immanente Maaß, sofern es als Articulation das Ebenmaaß der Proportion ist, in welchem die Glieder eines Ganzen durch die Einheit ihres Begriffs zu einander stehen. Hier ist das Zuviel oder Zuwenig durch die Einheit der Totalität gemessen. Ein Verhältniß, welches in der Gliederung dem Gesetz des goldenen Schnittes nicht entspricht, widerspricht der sein sollenden Eurythmie und Harmonie als ein Auswuchs, der wegzuschaffen, als ein Mangel, der zu ergänzen wäre. Wenn wir an der menschlichen Gestalt sechs Finger der Hand treffen, so ist dies Zuviel eben so maaßwidrig, als wenn wir mit nur vier Fingern ein Zuwenig fänden. Solche Desorganisationen will ich hier nicht weiter verfolgen, da ich sie ausführlich 1853 in meiner Aesthetik des Häßlichen betrachtet habe, die man freilich dadurch in Verruf gebracht hat, daß man von ihr dem Publicum die Meinung insinuirte, sie sei die extremste Verirrung im Gebiet der Aesthetik, weil sie das Häßliche und zwar als solches für eine Art des Schönen erklärt und mit dem Erhabenen und Komischen in Reih und Glied gestellt habe, wie dies selbst von Zeising in seinen Aesthetischen Forschungen S. 146. geschehen ist. Wie die Dialektik der Hegelschen Philosophie nach der Verläumdung ihrer Gegner in ihrem Pantheismus das Böse als das Gute hinstellen soll, so soll sie nun durch jene Aesthetik auch zu der Monstrosität gekommen sein, das Häßliche für das Schöne zu halten.

Maaßlosigkeit hat aber noch einen eigenthümlichen Sinn als das Incommensurable in der Vergleichung eines Quantums mit andern Quantis. Es kann das Verhältniß dann nicht auf eine adäquate Weise, sondern nur approximativ ausgedrückt werden. Die Annäherungswerthe enthalten bald ein Zuviel, bald ein Zuwenig und machen, wenn dies Quantum des Darüber oder Darunter auch nur ein Minimum ist, den Ausdruck zu einer irrationalen Größe. Die Katheten und die Hypotenuse eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks verhalten

ſich wie 1 : $\sqrt{2}$, ein Verhältniß, das ſich nur annäherungsweiſe, vollkommen genau aber weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausdrücken läßt. Sollen die Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks commenſurabel werden, ſo müſſen ſie ſich wie die Zahl 3, 4 und 5 verhalten.

Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos. Es iſt das *Unermeßliche*, für deſſen Grenzenloſigkeit als eine unmeßbare ein Maaßſtab unmöglich iſt und deſſen Weite auch nicht durch annähernde Werthe ſich darſtellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbſtbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßloſigkeit zu bezeichnen, das *Unergründliche*. Der Raum iſt unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunſtwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweiheten Lebens iſt unergründlich. Das Schöne kann nicht zu ſchön, das Heilige nicht zu heilig ſein.

Maaßloſigkeit in dem uns hier zunächſt beſchäftigenden Sinn iſt das Untergehen eines beſtimmten Maaßes durch Veränderung des Verhältniſſes, in welchem ein ſpecifiſches Quantum zu andern ſteht. Die Veränderung darf nicht eine bloße Modification ſein, ſondern, um maaßlos zu werden, muß ſie das *Verhältniß ſelbſt* aufheben. Wenn ein Fluß die Ufer überſtrömt, ſo hört er auf, Fluß zu ſein. Er wird zum See; Fluß iſt er in den Grenzen ſeines Ufers. Wenn eine Neigung maaßlos wird, ſo kennt ſie keine Grenze mehr; in dieſem Aufheben jeder Grenze wird ſie Leidenſchaft. Der Spieler opfert ſeiner Sucht alles Eigenthum, aber damit beraubt er ſich ſelbſt des Mittels zum Spiel. Es iſt jedoch nicht nothwendig, ſich die Maaßloſigkeit in ſolchen prägnanten Formen vorzuſtellen, ſondern die Hauptſache ihres Begriffs beſteht darin, daß das Maaß eines Daſeins in dem Moment verloren geht, in welchem ſein Beſtehen als dieſes ſpecifiſchen Quantums durch die quantitative Uebervermin-derung oder Uebervergrößerung ſeiner Qualität ſich aufhebt.

III.

Die Indifferenz im Wechsel der Maaßverhältnisse.

Es scheint im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen. Einerseits ist es das Feste, sich immer Gleiche, anderseits ist es veränderlich und ungleich. Es wurde jedoch schon bemerkt, daß dieser Widerspruch nicht im Maaß als solchem, sondern in dem Dasein liegt, das, als ein specifisches Quantum, durch seine Qualität und Quantität der Veränderung nach vielen Seiten hin offen steht. In eben dieser Qualität und Quantität begründet sich aber die Negation der Maaßlosigkeit, denn, indem dies bestimmte Verhältniß von Qualität und Quantität sich aufhebt, verschwindet damit doch nicht das Verhältniß des Daseins zu anderm Dasein überhaupt. Im Uebergehen zur Maaßlosigkeit geht zwar dies Dasein unter, allein es löst sich nicht in Nichts auf. Das Nichts, was gesetzt wird, bezieht sich nur auf die Negation des specifischen Quantums in einem seiner Verhältnisse, während das Dasein sich erhält, obwohl es sein Maaß geändert hat. Das Werden kann in concreto niemals Werden in's Unbestimmte hin sein; es muß sich zum Werden eines bestimmten Daseins entschließen. Das Untergehn eines Maaßes muß also das Werden eines andern sein, denn das Dasein kann nicht absolutes Nichts werden und das Werden kann nicht Werden des Nichts schlechthin, es kann nur Werden eines relativen Nichts sein. Dies ist ein sehr einfacher Begriff, so lange wir ihn in seiner Abstraction denken; er kann aber sehr schwierig werden, wenn wir ihn in concreten Beziehungen denken sollen. Die Maaßlosigkeit ist nur der Moment des Ueberganges zu einer andern Maaßbestimmtheit. In der chartisch erscheinenden Anarchie des Ueberganges von einem untergehenden Maaß zur Neubildung eines andern erzeugt sich schon wieder mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Verhältniß des Daseins. Das Dasein kann nur als ein qualitatives und quantitatives existiren und ist also an und für sich gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse indifferent. Die Unmittelbarkeit des Seins stellt sich aus aller Veränderung immer wieder als das ursprüngliche

Verhältniß her. Mit ironiſcher Ruhe ſchauet ſie gleichſam dem unaufhörlichen Andersſtwerden zu, denn — anders wird es nicht, weil das Sein an ſich kein anderes zu werden und ſich eben ſo wenig zu vernichten vermag. Auch die Maaßloſigkeit, welche das Maaß des Daſeins in Frage zu ſtellen ſcheint, iſt nicht eine abſolute Auflöſung, nur ein relativer Durchgangspunct. Das Maaß ſchlechthin als die Wahrheit des Seins kann weder von dem Zuwenig des Unmaaßes noch von dem Zuviel des Uebermaaßes vernichtet werden, denn, wenn auch die Exiſtenzen untergehen, in deren Daſein es ſich realiſirt, ſo kann es ſelber doch nicht verſchwinden. Wenn in einem beſtimmten Fall das Maaß ſich ändert, ſo tritt ein anderes ein. Maaßlos iſt nur der Moment der Veränderung ſelbſt. Wir ſagen, daß ein Fluß in eine maaßloſe Ueberſchwemmung übergegangen ſei, aber ſie hat ihr Maaß, denn ſo groß die Waſſermaſſe ſei, ſo iſt ſie doch ein endliches Quantum, das ſich erſchöpft und deſſen Zügelloſigkeit, indem ſie über die Ufer ſtürmt, bald in's Seichte ſich verläuft, bald von neuen Ufern gebändigt wird. Der Fluß kehrt endlich in ſein altes Bette zurück oder gräbt ſich ein neues. Eine Neigung wird durch den Affect, der in ſie eingeht, zur Leidenſchaft. Dieſer Zuſtand iſt eine Veränderung des Maaßes, die wir in Verhältniß zu dem ruhigen Rhythmus der Neigung maaßlos nennen, die aber ihren eigenen dithyrambiſchen Rhythmus und an der Natur der Dinge, d. h. an dem ihnen immanenten Maaße ihre Grenze hat. Wenn ein Menſch in ſeiner Leidenſchaftlichkeit wahnſinnig wird, ſo iſt dies ein Zuſtand der Maaßloſigkeit, der aber für ſich eine ſpecifiſche Modalität der Gemüthserkrankung ausmacht und daher vom Irrenarzt doch wieder nach einem beſtimmten Maaße gemeſſen wird. — Die Herbartſche Philoſophie hat in ihrer Lehre von der Statik und Mechanik der Vorſtellungen viele hieher gehörigen Begriffe erörtert, die nur aus der Specialität des pſychologiſchen Gebiets herausgenommen werden dürften, um in ihrer ontologiſchen Allgemeinheit zu erſcheinen. Herbart hat dieſe allgemeinere Bedeutung gefühlt, wenn er im Anfang des zweiten Theils ſeiner Pſychologie eine Statik und Mechanik des Staats nach denſelben Geſetzen der ſtatiſchen Schwelle, der Complication und Verſchmelzung der Vorſtellungen

aufſtellte. Seine Abhandlung de attentionis mensura ſpricht deutlich genug aus, daß es ſich in der pſychologiſchen Dialektik um Maaßverhältniſſe handelt.

Es exiſtirt alſo: 1) ein ſteter Wechſel der Maaßverhältniſſe überhaupt; 2) ein umgekehrtes Verhältniß in der beſtimmten Beziehung der Veränderung des Maaßes; 3) eine hiedurch vermittelte vollkommene Indifferenz des Seins an ſich gegen den Wechſel der Maaßverhältniſſe. Der Begriff der Modalität kehrt hiermit zwar zum Begriff des Seins überhaupt zurück, jedoch nicht als zu dem reinen, unbeſtimmten Sein, ſondern zu dem Sein, wie es, als die Einheit der Qualität und Quantität des Daſeins, das als Maaß beſtimmte Sein iſt.

1) Der Wechſel der Maaßverhältniſſe.

Das Sein iſt Werden; das Werden wird Daſein; das Daſein beſtimmt ſich qualitativ; die Qualität ändert ſich durch die Quantität; alles Daſein verhält ſich als ein ſpecifiſches durch ſeine Qualität und Quantität; alles Daſein iſt alſo ein Maaß und alle Veränderung eine Maaßveränderung. Weil aber das Maaß als ſolches ſich nicht ändert, ſo iſt die Veränderung eigentlich ein Wechſel des Maaßverhältniſſes, welches das Daſein durchläuft. In was für einem Zuſtande es ſich befinde, ſo wird ihm durch ſein Verhältniß immer ein Maaß geſetzt. Damit ein Waizenkorn reife, bedarf es eines ganz beſtimmten Quantums Wärme, das man berechnet hat. Ob es daſſelbe in vertheilten Portionen oder als ein Continuum und in was für Temperaturgraden aufnimmt, iſt ein Unterſchied nur der Modification; das conſtante Maaß iſt ein gewiſſes Quantum. Bleibt die Wärme hinter demſelben zurück, ſo iſt der correlate Zuſtand des Korns der der Unreife; geht ſie darüber hinaus, ſo entſteht Ueberreife. Daſſelbe Korn kann durch alle drei Zuſtände, Unreife, Reife, Ueberreife, hindurchgehen. Sie ſind ein Wechſel ſeines Maaßverhältniſſes. Der Erfahrne wird von ihm nicht mehr überraſcht, während der Neuling, der das Maaß noch nicht kennt, mit jedem Stadium der Veränderung in Unſicherheit verſetzt wird. Das Bleibende iſt das Maaß, das ſich im Wechſel der Verhältniſſe behauptet. Die einzelnen Exiſtenzen und ihre beſondern Zuſtände

entſtehen und vergehen, aber das Maaß ſelber beharrt. Nicht nur in der Natur, ſondern auch in allen den Gebieten des Geiſtes gilt dies, welche die Natur zur letzten Bedingung haben, z. B. der Kleidung, an deren Wandelung die Laune der Menſchen einen grenzenloſen Spielraum zu haben ſich einbildet. Aber die Mannigfaltigkeit der Nationaltrachten iſt urſprünglich bei einer jeden durch die Natur und die von ihr gebotenen Stoffe bedingt. Da wo eine Nationaltracht als Maaß der Kleidung zu exiſtiren aufgehört hat, ſcheint eine Maaßloſigkeit individueller Willkür unvermeidlich. Aber wir ſehen bald eine Mode ſich als die vorübergehende Tracht ausbreiten, deren Form der allgemeinen Stimmung einer Epoche entſpricht. Die Mode ändert ſich unaufhörlich, aber ſie hat theils an der Geſtalt des Menſchen, theils am Klima, theils an der Schamhaftigkeit unmittelbare Grenzen. Mittelbar aber iſt es die Schranke in der Stimmung der Zeit, welche den Ausſchweifungen und Launen der Mode ein Ziel ſetzt. Die Mode iſt alſo immer vorhanden. Man verwundert ſich, wie ſie entſteht, nicht weniger, wie ſie vergeht. Widerſtandlos breitet ſie ſich aus, widerſtandlos verſchwindet ſie, weil ihre Form der ſymboliſche Exponent des eigenthümlichen Maaßes einer Epoche iſt. Die Maaßloſigkeit der Mode iſt nur ſcheinbar und im Wechſel der Maaßverhältniſſe vielmehr als ein adäquater Ausdruck der Entwicklung des Geiſtes vorhanden. Was die Nationaltrachten im Nebeneinander, das ſind die Modetrachten im Nacheinander, und in ihrer Geſchichte erkennen wir das Maaß, welches der Zeitgeiſt ihnen als ſeiner charakteriſtiſchen Form aufgedrückt hat.

2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechſel des Maaßes.

Der Wechſel der Maaßverhältniſſe iſt alſo die unaufhörliche Veränderung nicht des Seins an ſich, ſondern der Zuſtände des Daſeins, denn das Sein an ſich iſt keiner Veränderung fähig. Es iſt ſelber das Maaß, dem ſich die Unruhe und Vielgeſtaltigkeit des Werdens unterwerfen muß, wie die Säule in der Rennbahn feſtſteht, während die Roſſe und Wagen ſich um ſie herumbewegen. Aber in der Mannigfaltigkeit des Wechſels

iſt noch ein beſtimmtes Verhältniß, durch welches ſich das Sein in der Gleichheit mit ſich erhält, nämlich die Entgegenſetzung, in welcher der Wechſel ſich verläuft. Die Quantität bewegt ſich graduell zwiſchen einem Minimum und Maximum. Wird das eine oder andere überſchritten, ſo entſteht Maaßloſigkeit. Maaßloſigkeit iſt aber nichts Abſolutes, vielmehr der Uebergang zur Bildung eines andern Maaßes. Es iſt möglich, daß daſſelbe in ſich einen Fortgang in's Unendliche habe, ſo wird der Zuſtand des Daſeins darin doch immer einen beſtimmten Grad einnehmen müſſen. Hitze z. B. kann ſich in's Unendliche ſteigern, ſo wird jede Steigerung ihre Intenſität um ein beſtimmtes Quantum von Graden vermehren. Es iſt auch möglich, daß eine affirmative Unendlichkeit eintritt; ſo wird das Daſein als eine in ſich ſelbſt unendliche Thätigkeit in ſich zur perennirenden Wiedererzeugung deſſelben Maaßes zurückkehren. Im Verhältniß aber der Maaße wird die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern und umgekehrt entſprechen. Indem die Quantität der einen Qualität zunimmt, nimmt die der entgegengeſetzten ab. Um ſo viel, als die eine ſich vermehrt, vermindert ſich die andere, oder, was daſſelbe, in dem Maaße, in welchem ſich die eine vermindert, vermehrt ſich die andere. Es iſt an ſich das nämliche Daſein, welches ſich in der Entgegenſetzung zu ſich ſelber verhält. Man könnte denken, daß die Vermehrung oder Verminderung in's Schrankenloſe ſich fortſetzt, allein hier treten durch die concrete Natur des Daſeins, wie wir nun ſchon hinreichend erkannt haben, Wendepuncte ein, welche die Maaßloſigkeit qualitativ zu einem andern Maaß aufheben.

Wenn die Größe einer Maſſe ſich vermindert, ſo vermehrt ſich die Kleinheit derſelben und umgekehrt. Wird eine Bewegung langſamer, ſo vermindert ſich ihre Geſchwindigkeit; die Vermehrung der Geſchwindigkeit iſt umgekehrt eine Verminderung der Langſamkeit der Bewegung. Um ſo viel, als der Sinus wächſt, nimmt der Coſinus ab, und umgekehrt. Das Vergehen der Fluth iſt das Entſtehen der Ebbe und umgekehrt. In dem Maaße, als die Geſundheit abnimmt, nimmt die Krankheit zu, und umgekehrt. Um ſo viel die Einſicht fortſchreitet, vermindert ſich die Unwiſſenheit und umgekehrt u. ſ. w.

In allen ſolchen Fällen iſt ein Daſein vorhanden, welches ſich in der Entgegenſetzung von Qualität und Quantität quantitativ mit ſich vergleicht. Die eine und die andere Qualität haben den gleichen Exponenten ihres umgekehrten Verhältniſſes, aber, was man nicht vergeſſen darf, nur ſo lange, als das allgemeine Subſtrat der Veränderung exiſtirt. Eine Bewegung iſt in dem Maaß ihrer Geſchwindigkeit nothwendig langſamer oder ſchneller; dieſe Modalität ſteht in einem umgekehrten Verhältniß. Wenn aber die Bewegung gleichmäßig iſt oder in Ruhe übergeht, ſo hebt ſich auch dies Verhältniß auf. Die Größe des Sinus und Coſinus ſteht in einem umgekehrten Verhältniß; wenn aber der Coſinus mit dem Sinus zuſammenfällt, ſo hebt ſich daſſelbe auf. Ebbe und Fluth verhalten ſich umgekehrt zu einander, haben aber beide ihr Maaß an der immer gleichen Attraction des Mondes und der Sonne. Von der Vogelperſpective aus würde man das tägliche allmälige Fortſchreiten der Fluthbewegung in ihrer Periodicität ſehen können. Krankheit iſt der Geſundheit als eine andere Qualität des Lebens entgegengeſetzt, hat aber an der Geneſung einerſeits, am Tode anderſeits ihre Grenze. Unwiſſenheit und Einſicht ſind einander qualitativ entgegengeſetzt, aber das Erkennen hat an ſich ſelbſt eine Grenze, wo es zur Einſicht nur in die Nothwendigkeit ſeines Nichtwiſſens gelangt. Was z. B. den Kern der Erde ausmache, kann man niemals a posteriori erfahren, und wie eigentlich unſer Zuſtand nach dem Tode beſchaffen ſein werde, niemals a priori wiſſen. Ein ſolch beſtimmtes Wiſſen von der Unmöglichkeit des Wiſſens hat immer einen großen Werth, weil es gegen phantaſtiſche Einbildung ſchützt.

Dieſe Bemerkungen ſollen nur veranſchaulichen, daß die Umkehrung des Verhältniſſes zwiſchen den Extremen eines beſtimmten Daſeins ſich bewegt, an der allgemeinen Qualität deſſelben aber ihre Grenze hat. Das Daſein ſchwankt zwiſchen den Extremen hin und her, allein an dieſen ſelbſt offenbart ſich das Maaß, welches die Schwankungen des Wechſels beherrſcht. Was Ariſtoteles von der Tugend geſagt hat, daß ſie das Maaß zwiſchen zwei Extremen ſei, gilt von dem Maaß überhaupt.

Ariſtoteles hat damit nicht ſagen wollen, daß die Tugend eine mechaniſche Summe zweier Laſter ſei, ſondern daß die Qualität einer Tugend quantitativ zwei Extreme habe, bei denen angelangt ſie im Begriff ſei, affirmativ oder negativ maaßlos zu werden und damit ihre Qualität aufzuheben. Er hat daher geſagt, daß die Wirthſchaftlichkeit ſich zwiſchen den Extremen der Verſchwendung und des Geizes zu behaupten habe. Dieſe beiden ſtehen ſich einander als qualitativ verſchiedene Laſter gegenüber. Man kann nicht ſagen, daß eine Zunahme der Verſchwendung einer Abnahme des Geizes und umgekehrt entſpreche. Sie verhalten ſich vielmehr zum Eigenthum auf innerlich verſchiedene Weiſe. Die Verſchwendung will ihre Zwecke realiſiren und achtet dafür nicht der Mittel, welche ſie maaßlos verwendet; der Geiz macht das Mittel ſelbſt zu ſeinem Zweck und wird maaßlos in der todten Anhäufung deſſelben. Die Wirthlichkeit hat in ſich den Gegenſatz des Zuviel und Zuwenig der Sparſamkeit. Je mehr ſie ausgibt, um ſo weniger ſparſam iſt ſie; je weniger ſie ausgibt, um ſo ſparſamer. Ausgabe und Einnahme ſind es alſo, die in einem umgekehrten Verhältniß ſtehen und hieraus folgt für den richtigen Begriff der Wirthlichkeit, daß nicht mehr ausgegeben werden darf, als eingenommen wird, genauer noch, daß etwas weniger ausgegeben werden muß, um aus dem Ueberfluß für das Unvorhergeſehene ein ausreichendes Mittel zu beſitzen. Nun erſt ergibt ſich der richtige Sinn der Ariſtoteliſchen Definition. Die Quantität macht im Einzelnen es ſchwierig, die Grenze der Ausgabe zu ziehen. Man wird zweifeln können, ob man in einem beſtimmten Fall zu viel oder zu wenig ausgegeben habe. Dennoch exiſtirt eine Grenze für jedes Extrem. Wird mehr verausgabt, als nothwendig iſt, ſo wird verſchwendet; wird weniger, als nothwendig, verausgabt, ſo wird gegeizt. Das Maaß der Wirthlichkeit liegt alſo nicht blos in dem abſtract quantitativen Verhältniß, ſondern auch in der qualitativen Beſtimmung des Vermögens, in der Art und Weiſe ſeiner Verwendung, die von dem Mehr oder Weniger nicht zu trennen iſt.

Von der Ariſtoteliſchen μεσότης ſtammt die Redensart, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nämlich in der Mitte zweier

Extreme. Wird dieſe Mitte jedoch nur quantitativ genommen, ſo verfälſcht man den richtigen Begriff derſelben. Es muß weſentlich auch das Verhältniß beachtet werden, welches die Qualität zur Quantität hat. Es kann ein Menſch zur Hälfte ein Verſchwender, zur Hälfte ein Geiziger ſein, wie wir im Leben es nur zu oft finden, daß Jemand in einer Beziehung geizt, um in einer andern verſchwenden zu können. Eine ſolche Mitte iſt nicht gemeint. Verſchwendung bleibt Verſchwendung, auch wenn ſie mit dem Geiz ſich verbündet. Die Wahrheit iſt auch nicht die Mitte der Neutralität. Dann würde ſie nur eine Verſchmelzung des Entgegengeſetzten ſein, welche wir früher betrachtet haben. Was man unter Wahrheit als der rechten Mitte verſteht, iſt aber mehr, es iſt ſchon der Begriff des Weſens, der mit dem des Maaßes nicht zu erſchöpfen iſt. Das an und für ſich Wahre liegt nicht mehr zwiſchen Extremen, weil es abſolute Thätigkeit iſt und die Extreme in ſich derartig aufhebt, daß ſie in ihm die Qualität verlieren, die ſie als Extreme haben. Wir können dieſe Begriffe erſt ſpäter erledigen. Hier wollen wir nur bemerken, daß nach der beliebten Interpretation des Satzes von der Mitte die ſonderbarſten Reſultate ſich ergeben könnten, auch wenn es ein Horaz iſt, der uns das médium tenuere beati und zwar in dem von ihm gegebenen Zuſammenhang mit vollkommener Berechtigung empfiehlt. Mitte iſt ein relativer Begriff. Ein und daſſelbe, eine Zahl, ein Buchſtabe, eine Stadt, ein Menſch, kann Mitte, es kann aber auch Extrem werden. Es kann auch Mitte auf mehrfache Weiſe ſein. Aus einer ſolchen Stellung folgt noch nicht, daß es die Wahrheit ſei. Die Wahrheit an und für ſich iſt das *Ganze*, in welchem die Mitte als ein Moment den übrigen Beſtimmungen nur coordinirt iſt und ohne ſie gar nicht Mitte zu ſein vermöchte. Der Mittelpunct des Kreiſes iſt freilich ein einziger, auf welchen ſich alle Puncte der Peripherie gleichmäßig beziehen, allein ohne ſie wäre er eben nicht *ihre* Mitte. So der Mittelpunct eines Hebels, der Schwerpunct eines Körpers u. ſ. w. Bei einer Proportion ſind die beiden Größen, die mit einer dritten ſich vergleichen, eben ſo nothwendig, als dieſe dritte. Platon hat im Timäos die vier Elemente nach Heraklitos Vorgang als eine

Gleichung geordnet, in welcher das mittlere Glied ein in ſich gedoppeltes iſt, weil es ſich in einem doppelten Uebergang befindet. Erde und Feuer ſind die Extreme; Waſſer und Luft iſt die Mitte. Das Waſſer geht in Luft und die Luft geht in Waſſer über, wie die Erde in Waſſer und die Luft in Feuer. Eben ſo geht aber Feuer in Luft und Waſſer in Erde über. Durch die Mitte als eine gebrochene wird alſo der Uebergang aller Elemente in einander vermittelt, allein ohne die Extreme wäre er unmöglich. Man kann nicht ſagen, daß die Mitte für ſich die Wahrheit ſei, denn die Wahrheit iſt die Dialektik aller Elemente. Jedes vermittelt alle, alle gehen durch einander hindurch. So haben Platon und Ariſtoteles ſich auch viel mit dem Proceß der verſchiedenen Staatsformen beſchäftigt. Sie haben die Monarchie, Ariſtokratie und Demokratie als die berechtigten Formen der Verfaſſung aufgeſtellt, denen ſie als Parekbaſen in umgekehrter Folge die Ochlokratie, Oligarchie und Tyrannis entgegenſetzten, ſo daß dieſe letztere als die Corruption der höchſten Form auch das Maximum von Unfreiheit und Ungerechtigkeit des Staats enthalten ſoll. Nimmt man dieſe ſechs Formen zuſammen, ſo ergibt ſich eine fallende Progreſſion des Maaßes der Gerechtigkeit, nämlich: Monarchie, Ariſtokratie, Demokratie, Ochlokratie, Oligarchie, Tyrannis; die umgekehrte Progreſſion iſt die in demſelben Maaß ſteigende. Die Ariſtokratie und ihre Afterform, die Oligarchie, ſind die Mitte der Entwicklung, wenn man jede Trias für ſich betrachtet; allein dieſe Mitte iſt nichts ohne ihre Extreme. Zwiſchen dem Einen und zwiſchen Allen machen die Vielen die durch die Natur der Quantität bewegliche Mitte aus. Die Alten haben aber wohl beachtet, daß dieſe Unterſchiede nicht blos quantitativ, ſondern gleich ſehr qualitativ zu faſſen ſind und die wahre Ariſtokratie durch das Princip der Ehre zur Timokratie, die ſchlechte durch das Princip des Beſitzes zur Plutokratie wird.

Abſtrahirt man von der Quantität und betrachtet man die Mitte nur nach der Qualität der Extreme, ſo hat man ſich wohl vorzuſehen, nicht in das Abſurde zu verfallen. Die Stoiker leugneten daher auch, daß eine Mitte des qualitativ Entgegengeſetzten exiſtire. Leben und Tod, Recht und Unrecht, Gutes

und Böſes, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Lüge haben nach ihnen keine Mitte. Dieſe Behauptung hat den ganz richtigen Sinn, daß eine Qualität in ſich einfach und widerſpruchlos iſt. Wollte man alſo ſagen, daß die Wahrheit in der Mitte läge, ſo würde man den Widerſpruch als das Wahre ſetzen. Man würde dann auf Definitionen fallen, wie man ſie zur Verſpottung der Hegelſchen Dialektik aufgeſtellt hat, z. B. wenn Stahl in ſeiner Rechtsphiloſophie deducirt, daß nach der Conſequenz der Hegelſchen Methode der Raubſtaat der wahre Staat ſei; nämlich ſo: der Staat iſt die Vereinigung der Menſchen zum geſetzlichen Schutz der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums. Die Negation des Staates iſt die Vereinigung von Menſchen zur Vernichtung der perſönlichen Freiheit und des Eigenthums, d. h. eine Räuberbande. Alſo iſt die höhere Einheit, die concrete Mitte jener Poſition und dieſer Negation, als die Wahrheit des Staatsbegriffs, der Begriff des Raubſtaats. Wir kommen auf ſolche ſpecioſe Seltſamkeiten weiterhin zurück. Die Stoiker haben für die Beſtimmung der Qualität ganz Recht, allein für die Exiſtenz derſelben haben ſie Unrecht, denn dieſe iſt ohne die Quantität unmöglich und mit dieſer wird auch eine wahre wie eine falſche Mitte möglich. Die wahre Mitte iſt das Maaß als die Einheit der Qualität und Quantität; die falſche Mitte iſt die quantitative Abſchwächung der qualitativen Extreme, den Schein ihrer Einheit hervorzubringen. Ariſtoteles wollte die erſtere. Es war ihm gerade um die Erhaltung der ächten Qualität zu thun, wenn er ſie als die Mitte ihrer Extreme auffaßte, weil er für die Exiſtenz der Tugend die Unvermeidlichkeit der Quantität erkannte. Bei dem oben angeführten Beiſpiel von der Sparſamkeit könnte es ſcheinen, als ob daſſelbe durch die Beſchaffenheit des Inhalts das quantitative Moment mehr zufällig begünſtige; allein man analyſire andere Tugenden und man wird bei ihnen zu demſelben Reſultat gelangen. Man muß nur nicht vergeſſen, daß jede Tugend mit allen Tugenden eben ſo zuſammenhängt, wie jede Untugend mit allen Untugenden. Man nehme das erſte beſte Compendium der Moral zur Hand und leſe die Beſchreibung einer Tugend, ſo wird man finden, daß ſie ohne Berührung ihrer Extreme nicht mög-

lich ist und daß sie in diese Extreme quantitativ übergehen kann. Um die Tugend der Demuth zu definiren, wird gesagt werden, daß sie weder einerseits zur Wegwerfung sich verächtlich erniedrigen, noch anderseits zum Stolz und Hochmuth sich überheben solle u. s. w.

Das Mittelmaaß ist also nur ein anderer Ausdruck für das Maaß selber, das wir pleonastisch das rechte Maaß, auch das nothwendige Maaß nennen. Die Abweichungen von ihm nennen wir auch ein Maaß, aber sie werden eben durch das Maaß gemessen, welches nicht die mechanische Synthese, sondern die Mitte der Extreme als ihre negative Einheit ist, in welcher die Qualität der Extreme positiv aufgehoben und damit zu etwas Anderm gemacht ist. Was als ein Extrem Verschwendung ist, das ist in der wahrhaften Sparsamkeit vernünftige Liberalität; was Geiz, das ist in ihr die weise Zurückhaltung vom Ueberflüssigen. Was in der Selbstwegwerfung eine falsche Erniedrigung, das ist in der wahren Demuth die freiwillige und aufrichtige Unterordnung unter das Höhere; was im Hochmuth ein Verkennen der eigenen Beschränktheit, das ist in der Demuth das gerechte Selbstgefühl der unveräußerlichen Würde. In solchem Sinn ist die mediocritas eine aurea. Wie sehr würde man aber fehl greifen, wenn man die Mittelmäßigkeit da für das rechte Maaß halten wollte, wo es sich um den höchsten Grad oder noch richtiger um eine Existenz handelt, die gar nicht mehr gemessen werden kann, weil sie in sich unendlich ist. Im gewöhnlichen Leben müssen wir uns nicht nur oft genug mit dem Mittelmäßigen begnügen, sondern sogar den Göttern danken, wenn sie es uns vergönnen, aber in Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft sollen wir nach absoluter Vollkommenheit streben. Wenn ein Kunstwerk nur mittelmäßig ist, werden wir uns bald von ihm abwenden.

3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse.

Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel der Maaßverhältnisse ist die Form, in welcher das Maaß die Gleichheit mit sich selber verwirklicht. Die beiden Seiten, die sich qualitativ ent-

gegengesetzt sind, haben dasselbe Maaß als ihre Einheit. Wenn sie sich verändern, so verändern sie sich in Verhältniß unter einander durch das Verhältniß, welches sie zu ihm haben. Das Maaß ist also das wahrhafte Sein, das in aller Veränderung sich nicht verändert. Dies ist es, welches wir oben schon sagen wollten, als wir bemerkten, daß im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen scheine, unveränderlich und veränderlich zugleich zu sein. Es selbst ist an sich unveränderlich, aber das Dasein ist veränderlich; eben diese Veränderlichkeit wird in ihrer Qualität und Quantität durch das Maaß gemessen, gegen dessen Einheit der Wechsel des Daseins nur als ein Proceß verschiedener Zustände sich verläuft. Die Vermehrung der einen Seite hat an der Verminderung der andern und umgekehrt ihr Maaß, weil das Sein an und für sich gegen den Unterschied gleichgültig und der für beide sich entgegengesetzte Seiten gleiche Exponent ist.

Nehmen wir das Verhältniß von Ruhe und Bewegung, so ist die Materie als solche gegen ihr Dasein in dem einen oder andern Zustande gleichgültig, die Ruhe aber existirt nur, sofern die Bewegung aufhört, die Bewegung nur, sofern die Ruhe sich zu ihr aufhebt. Die Bewegung kann eine schnellere oder langsamere sein, so ist dies ein Gegensatz, der ein umgekehrtes Verhältniß in sich schließt; die Bewegung aber ist Bewegung in der retardirten wie in der beschleunigten Geschwindigkeit. Tag und Nacht erzeugen sich als ein umgekehrtes Verhältniß; in dem Maaße, als die Länge des Tages zunimmt, nimmt die der Nacht ab und umgekehrt; die Rotation der Erde aber, welche diesen Wechsel hervorbringt, bleibt sich immer gleich und regulirt seine Phasen. Der Friede erzeugt Krieg und der Krieg Frieden, die Geschichte selbst aber geht durch diesen steten Wechsel als das Maaß desselben hindurch. In dem Maaße, als der Friede abnimmt, nimmt der Krieg zu und umgekehrt; für den geschichtlichen Proceß ist der eine wie der andere nur ein verschiedener Zustand der Völker. Ebenso Wachen und Schlafen, Reich und Arm, Glücklich und Unglücklich werden u. s. w.

Wir haben für die Indifferenz des Seins verſchiedene Ausdrücke. Um das Gleichmaaß in dem Wechſel der Maaßverhältniſſe nach ſeiner mittleren Proportion auszudrücken, ſprechen wir vom Durchſchnitt z. B. des Preiſes einer Waare. Während die augenblicklichen Differenzen uns in ihren Contraſten es oft nicht erwarten laſſen, erſtaunen wir, aus ihrer Summirung nach einer gewiſſen Periode doch das ſich gleiche Maaß hervortreten zu ſehen. Wer ſollte wohl glauben, daß die Polarzone, die gemäßigte und die tropiſche Zone doch gleich viel Tagesſtunden, nämlich 4382 haben? Wir müſſen aber bei der Polarzone die hundert Dämmerungstage und die Zeit berechnen, in welcher die Sonne wochenlang gar nicht unter den Horizont geht. Ein anderer Ausdruck iſt der des Kreislaufs, wie ihn Moleſchott ſo vortrefflich für den Proceß des Lebens beſchrieben hat. Die Stoffaufnahme und Stoffzerſetzung, die Bildung und Rückbildung, ſind in ihren Schwankungen an ein feſtes Maaß gebunden. Die Therapie beruhet weſentlich auf der Kenntniß deſſelben. Sie hat ihre Doſen nach dem Verhältniß zu meſſen, welches im Organismus überall eine Umkehrung der Factoren entwickelt. Die Unveränderlichkeit der Natur finden wir auch in der Oekonomie derſelben, kraft welcher ſie durch die lex parsimoniae und die Fremdenpolizei, wie Schleiden ſich witzig ausdrückte, das Gleichmaaß männlicher und weiblicher Geburten u. ſ. w. zu erhalten verſteht. In der Geſchichte nennen wir daſſelbe gewöhnlich das Gleichgewicht, deſſen Gedanke ja ſeit dem ſiebzehnten Jahrhundert das bewußte Formalprincip der Europäiſchen Politik geworden iſt u. ſ. f.

Uebergang.

Das Maaß iſt alſo nicht mehr nur das qualitative oder quantitative Sein. Es iſt auch nicht blos die Einheit von Qualität und Quantität in einem ſpecifiſchen Quantum; auch nicht blos ein Verhältniß von ſpecifiſchen Quantis, ſondern es iſt die Einheit in der Vielheit der empiriſch wechſelnden Maaßverhältniſſe. Als dieſe Einheit iſt es das Ganze, das ſich gleich bleibt, indem es ſich unaufhörlich verändert. Das Sein aber, welches durch ſeine Veränderung ſich nicht ver-

ändert, ſondern in ihr ſich nur von ſich unterſcheidet, um in dem Unterſchied die Beziehung auf ſich zu bleiben, iſt das Weſen als der Grund des Seins. Wir gebrauchen daher das Wort Maaß oft ſchon für den Begriff des Weſens, weil das Weſen unveränderlich iſt, während ſeine Erſcheinung ſich verändert. Die Erſcheinung ſcheint nur ein anderes Sein zu ſein, im Grunde aber iſt es daſſelbe Weſen, das ſich darin manifeſtirt. Wir können auf ſeinen Standpunct wie ein Reiſender urtheilen, der vieler Menſchen Städte geſehen und ihren Sinn erkundet hat und, zurückgekehrt zum heimathlichen Heerde, den Seinen von der Fremde bekennt, es ſei tout, comme chez nous.

Zweiter Abſchnitt.

Die Aetiologie.

Die Lehre vom Weſen.

Bei einem neuen Abſchnitt einer Wiſſenſchaft kann einem ſo feierlich zu Muthe werden, wie an einem Neujahrsmorgen, an welchem man die Rechnung des abgelaufenen Jahres ſchließt und in die Perſpective des neuen auf der Baſis der gewonnenen Reſultate gedankenvoll und willenseifrig hinausblickt. Iſt der Begriff des Seins, der ſich uns in dem des Maaßes vollendete, richtig erfaßt? Wäre es nicht vielleicht zweckmäßiger geweſen, von dem Begriff des Maaßes anzufangen? Aber wie ſollten wir haben ſagen können, was das Maaß iſt, wenn wir nicht ſeine Elemente, Qualität und Quantität, zuvor erkannt hätten? Wie hätten wir von Quantität reden können, ohne an der Qualität das Daſein zu beſitzen, welches durch Vermehrung oder Verminderung ſeine Grenzen verändert? Hätten wir eine analytiſche Zergliederung des Begriffs des Seins angeſtellt, ſo

würden wir es freilich unmittelbar als ein ſolches gefunden haben, an welchem die Qualität quantitativ, die Quantität qualitativ in einem gewiſſen Modus vorhanden iſt. Wäre uns damit aber die Sonderung dieſer Elemente erſpart worden? Wären wir ſynthetiſch zu Werke gegangen, ſo hätten wir aus der Definition, daß das Sein die untrennbare Einheit von Qualität und Quantität, die Eintheilung und die beſonderen Beſtimmungen dieſer Begriffe ableiten müſſen. Wir ſind aber genetiſch verfahren. Wir haben den allgemeinen Begriff des Seins ſich ſelbſt zu ſeinen Unterſchieden analytiſch fortbeſtimmen und aus ihnen zugleich ſynthetiſch ſich als die Einheit derſelben entwickeln laſſen. Das Sein beſtimmt ſich unmittelbar als Qualität und manifeſtirt an ſich die Quantität als die Vermittelung ſeines Werdens, das nicht in's Unbegrenzte geht, ſondern an der Qualität einen unverrückbaren Halt findet; dieſer Rückgang iſt eben das Maaß als die an und für ſich ſeiende, aber im Wechſel des Daſeins ſtets werdende Einheit von Qualität und Quantität. Dieſe Einheit iſt es, die ſich in aller Veränderung als gleiche erhält, ſo daß Qualität und Quantität die Factoren des umgekehrten Verhältniſſes werden, in welchem die Zuſtände des Seins auf und ab, hin und her gehen und die Zerſtörung eines Maaßverhältniſſes durch relative Maaßloſigkeit nur der Uebergang zur Bildung eines andern wird.

Wir ſchloſſen daher damit, daß wir ſagten, daß Sein als die Indifferenz der im Einzelnen wechſelnden Maaßverhältniſſe ſei das Weſen deſſelben. Das Weſen iſt alſo das Sein, aber wie es ſich als Einheit zu ſeinen Unterſchieden verhält. Sagt man: die Negation des Seins iſt das Weſen, ſo enthält ein ſo abſtracter Ausdruck wohl das Richtige, daß das Weſen die Beſtimmungen des Seins in ſich aufhebt, kann aber auch leicht mißverſtanden werden, als ob im Weſen das Sein gänzlich verſchwunden wäre. Dies iſt ſo wenig der Fall, daß das Weſen vielmehr ohne das Sein gar nicht Weſen wäre, denn es iſt nichts Anderes, als die Reflexion des Seins in ſich ſelber. Wenn das Sein einen reellen Character hat, ſo hat das Weſen einen ideellen. Das Reelle iſt aber in dem Ideellen enthalten. Ph. Fiſcher in ſeiner: Speculativen Charakteriſtik und Kritik

des Hegel'ſchen Syſtems, 1845, S. 231 hat behauptet, daß der Begriff des Weſens den erſten Theil der Logik ausmachen müſſe, weil ſeine Beſtimmungen einfacher und allgemeiner ſeien, als die des Seins, in denen er eine metaphyſiſche Kosmologie findet. Er ſucht dieſen Einwurf dadurch ſcheinbar zu rechtfertigen, daß in der Auseinanderſetzung des Seins ſchon die Begriffe von Identität und Unterſchied, Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. ſ. f. vorkämen, die alſo auch früher abgehandelt werden müßten. Aus dieſem Standpunct kann man dann noch weiter gehen und behaupeen, daß auch der Begriff von Begriff, Urtheil und Schluß den ontologiſchen Kategorien voraufgehen müßte, da doch, ſubjectiv genommen, bei ihrer Auseinanderſetzung Begriffe gebildet, Urtheile gefällt, Schlüſſe gezogen würden. Allein, wenn von der Identität, dem Unterſchiede u. ſ. w. gehandelt wird, ſo iſt dies unmöglich, ohne dabei ſchon immer das Sein vorauszuſetzen. Die Identität iſt Identität der Qualität, Quantität, Modalität; der Unterſchied iſt Unterſchied der Qualität, Quantität, Modalität u. ſ. w. Daß der Begriff des Seins an ſich nicht auseinandergeſetzt werden kann, ohne umgekehrt auch ſchon dieſe Begriffe der Identität, Differenz u. ſ. f. anzuwenden, iſt etwas ganz Anderes, als die ſyſtematiſche Expoſition dieſer Begriffe ſelbſt. Wollte man den Purismus der Darſtellung bis zu einer ſo rigoroſen Höhe treiben, ſo würde man conſequent ſich des Sprechens überhaupt zu enthalten haben.

Wir haben uns ſchon bei der allgemeinen Eintheilung darüber erklärt, weshalb wir die Lehre vom Weſen Aetiologie nennen möchten. Es iſt in den Wiſſenſchaften immer ein großer Vortheil, feſte terminologiſche Beſtimmungen zu beſitzen. Der Hauptbegriff des Weſens iſt aber der des Seins, welches der Grund der Exiſtenz ſeiner Erſcheinung, die Urſache ſeines Wirkens iſt. Sein Begriff enthält die verſchiedenen Formen der Cauſalität Der Zweckbegriff allein könnte dieſe Abgrenzung ſtreitig machen, weil er ebenfalls die Cauſalität in ſich ſchließt. Er iſt daher auch oft unter dem der Cauſalität als Endurſache, causa finalis, abgehandelt worden z. B. auch von dem jüngeren Fichte in ſeiner Ontologie. Allein der Zweckbegriff unter-

ſcheidet ſich von der Cauſalität des Weſens eben dadurch, daß in ihm nicht die blindwirkende Subſtanz, ſondern die als Begriff wirkende Nothwendigkeit zur Urſache wird. Daß der Begriff der Urſache in dem des Zweckes enthalten ſei, kann Niemand beſtreiten, allein die bloße Immanenz der Urſache in der Wirkung iſt darin aufgehoben, weil der Zweck als Begriff ſich von ſeiner Verwirklichung unterſcheidet. Dies iſt der Grund, weshalb der Standpunct der Teleologie dem der unmittelbaren Cauſalität in der Geſchichte der Philoſophie nicht nur, ſondern auch in den der übrigen Wiſſenſchaften, wie im Leben entgegentritt. Im Leben nimmt er gewöhnlich die Form der Frage nach dem Nutzen von Etwas an. Operari sequitur esse.

Hegel hat nun unter dem Begriff des Weſens alle Reflexionskategorien vereinigt. Den Grund zu dieſem unendlich wichtigen Schritt legte Kant theils durch ſeine Kategorie der Relation, theils durch ſeine Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe, Hegel aber hat nicht nur alle hierher gehörigen Begriffe vereinigt, ſondern auch ihren Zuſammenhang in einer ſo ſtrengen Weiſe überzeugend dargethan, daß die Hauptpuncte für evident gelten können. Wir ſagen, die Hauptpuncte, denn in der Ausführung der beſonderen Beſtimmungen iſt hier für die Vervollkommnung der Wiſſenſchaft gewiß noch ein reiches Feld. Wenn man Hegel's größere Logik mit dem kürzeren Abriß in ſeiner Encyklopädie vergleicht, ſo kann man leicht gewahren, daß er nirgends mehr, als in der Lehre vom Weſen, geändert hat und man kann daraus auch einen Schluß auf die Schwierigkeiten machen, die ſich ſeiner erſten Bearbeitung entgegenſetzten.

Die Kategorien des Seins ſind tranſitoriſche Begriffe. Sie gehen in einander über und gehen in ſich zurück. Die Veränderung iſt ein Werden von Qualität zu Qualität, von Quantität zu Quantität, von Modalität zu Modalität. Die Kategorien des Weſens dagegen ſind Reflexionsbegriffe d. h. ſolche, die ſchon an ſich nicht ohne ihre Entgegenſetzung gedacht werden können. Sie reflectiren ſich durch ſich ſelbſt in ihrem Gegenſatz. Wir reflectiren, wenn wir in ihnen denken. Sie beziehen ſich auf ſich ſelbſt, indem ſie aus ihrer Entgegenſetzung in ſich zurückkehren. Es iſt daher in ihnen ein

Moment des Scheines gesetzt d. h. eines Seins, das unmittelbar nichts Reelles ist, sondern als Verhältniß des Seins existirt. Aller Schein, sagt Herbart mit Recht, weis't auf ein Sein. Der Schein ist ein Sein, welches nicht etwa überhaupt nicht wäre, sondern nicht so ist, wie es zu sein scheint. Der Schein ist also das Sein eines relativen Nichtseins. Während man die Rotation der Erde um ihre Achse noch nicht kannte, berechnete man doch schon Sonnenfinsternisse. Wenn man fälschlich die Bewegung der Sonne um die Erde annahm, so hinderte dies nicht die Richtigkeit der Berechnung, weil dem Schein ein wirkliches Sein zu Grunde liegt. Für unser Bewußtsein ist die Bewegung der Sonne um die Erde zum Schein herabgesetzt, aber für unsere Anschauung existirt er noch und wird er immer existiren müssen. So ist in jedem Reflexionsbegriff ein Reflex vorhanden, der das jedesmalige Verhältniß des Seins ausspricht und die besondere Bestimmung des Wesens ausmacht. Das Sein, wie schon gesagt, bleibt dabei an sich dasselbe, aber seine Beziehung ändert sich. Dasselbe Sein kann aus sich als Grund in die Existenz treten, als Kraft sich äußern, als Ursache wirken, d. h. die Unterschiede des Wesens sind nicht reale Veränderungen des Seins in seiner qualitativen, quantitativen oder modalen Bestimmtheit, sondern Unterschiede nur seines Verhältnisses, eine Aenderung seiner Beziehungen.

Eben deswegen werden die Kategorien des Wesens Reflexionsbegriffe genannt, denn jede setzt sich nicht nur in Verhältniß zu einer andern Bestimmung überhaupt, sondern zu einer andern, die mit ihr an sich als ihre andere untrennbar verbunden ist. Die Bestimmungen des Seins gehen auf die mannigfaltigste Weise in einander über, bei einem Reflexionsbegriff aber tritt sofort ein durch ihn selbst gesetzter Gegenbegriff auf, wie die Einheit den Unterschied, der Unterschied die Einheit, der Grund die Folge, die Folge den Grund, die Ursache die Wirkung, die Wirkung die Ursache an sich hat. Dieser Zusammenhang der Reflexionsbegriffe hat daher die Aufmerksamkeit der formalen Logik auf sie besonders herausgefordert, so daß sie von derselben unter dem Titel der Denkgesetze ausgezeichnet sind. Gesetze des Denkens sind nun wohl alle

Bestimmungen der Logik und die Logik definirt sich ja auch ausdrücklich als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Man wollte aber unter jenen Denkgesetzen diejenigen Bestimmungen zusammenfassen, die ein Kriterium für die Wahrheit eines Gedankens enthalten sollten. Die Begriffe der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes sollten die allgemeinen Bedingungen sein, ohne deren Erfüllung keine besondere Operation des Denkens richtig sein könnte. Aus diesem Grunde stellte man sie an die Spitze der Logik. Sie sollten sich zwar zunächst nur auf das Denken beziehen, urtheilten aber mittelbar auch über das Sein. Sie waren also nicht blos formal logische, sondern zugleich metaphysische Kategorien. Wenn z. B. das sich selbst Widersprechende nicht gedacht werden kann, so kann es auch nicht existiren. Eine lebendige Leiche kann nicht gedacht werden, also kann sie auch nicht existiren u. s. w.

Neben den sogenannten Denkgesetzen wurde von den Reflexionsbegriffen der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften hervorgehoben, weil Ding nicht das unmittelbar einfache, sondern das auf seinen Grund bezogene Dasein ist, an welchem das Wesentliche sich vom Unwesentlichen unterscheidet. Dieser Begriff, das Ruhekissen aller Trägheit und Unbestimmtheit im Denken, hat eine ungeheure Elasticität, in welche die feineren Unterscheidungen sich verlieren. Es ist unsäglich, was man ihm Alles aufbürdet und man darf sich nicht wundern, daß man diesen Liebling der rohen Reflexion mit den Denkgesetzen in der Form von abstracten Sätzen vereinigt hat, indem man sagt: jedes Ding ist sich selbst gleich; jedes Ding ist von einem andern unterschieden; kein Ding kann sich selbst widersprechen; von zwei sich widersprechenden Bestimmungen kann einem Dinge nur die eine oder andere zukommen; jedes Ding muß einen zureichenden Grund seiner Existenz haben.

Die Eintheilung des Begriffs des Wesens ist die sehr einfache, daß es als Einheit des Grundes und seiner Erscheinung die Wirklichkeit ist. Das Wesen ist 1) der Grund seiner Existenz. Existenz ist Sein, aber nicht unmittelbares, sondern als durch das Wesen gesetztes Dasein. Das Wesen ist daher 2) das in seiner Existenz erscheinende. Die Erscheinung ist nicht

ein wesenloser Schein, sondern der Schein, in welchem das Wesen, was es an sich ist, in Verhältniß zu Anderem zeigt. Der vollkommene Begriff des Wesens als der Einheit seiner selbst und seiner Erscheinung ist 3) die Wirklichkeit. Das Wirkliche ist wesenhaft, aber es ist nicht blos Wesen an sich, sondern es ist auch das sich setzende Wesen, das aus seinem Gesetztsein in sich zurückkehrt. Im gewöhnlichen Leben sprechen wir nach dem Zusammenhang dieser Kategorien ganz richtig, während wir in der Wissenschaft oft dadurch fehlen, daß wir von dem Zusammenhang abstrahiren. Der Dogmatismus behauptet das sich immer gleiche Wesen als das wahrhafte Sein. Der Skepticismus hingegen hält sich an die Erscheinung und behauptet aus ihrer Verschiedenheit heraus die Unmöglichkeit, das Wesen an sich zu erkennen. Als Sophistik setzt er die Erscheinung zu einem bloßen Schein herab. Es gibt für sie nichts Absolutes, nur Relativitäten, die, gleichgültig gegen einander, in's Unendliche hin sich ändern können. Der transscendentale Kriticismus leugnet zwar nicht das Dasein des Wesens an sich, wohl aber seine Erkennbarkeit, indem er die Erscheinung vom Wesen trennt. Nach ihm sollen wir zwar die Erscheinung erkennen, nicht aber das Ding an sich. Er vergißt, daß die Erscheinung gar nicht Erscheinung wäre, wenn nicht das Wesen es wäre, welches darin erschiene.

Wenn die Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, die vornehmsten der empirischen Wahrnehmung und Beobachtung sind, so dienen die das Wesen hauptsächlich zur Verarbeitung des Stoffs der Erfahrung, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und das Entstehen der Erscheinungen zu erklären und zu begründen. Ein sehr großer Theil dieses weitläuftigen Geschäfts besteht factisch in einem höchst unkritischen Gebrauch der Reflexionsbestimmungen. Die Unbehülflichkeit, mit welcher man sich benimmt, wird oft als Gründlichkeit und die Verworrenheit, mit welcher man die Kategorien durcheinanderwirft, als Tiefsinn bewundert. Doch ist man wenigstens so gescheut, das Lesen solcher im Ruf äußersten Wissenschaftlichkeit stehenden Schriften einigen Eingeweiheten zu überlassen und sich mit der Anwendung ihrer angeblichen Resultate zu begnügen.

Erſtes Capitel.

Das Weſen als Grund.

Für uns iſt der Begriff des Weſens das Reſultat der Vollendung des Begriffs des unmittelbaren Seins. Das Weſen iſt das wirkliche Sein. Es enthält alle Beſtimmungen der Qualität, Quantität und Modalität in ſich, weshalb oft, wenn geſagt werden ſoll, was das Weſen eigentlich ſei, auf eine dieſer Kategorien zurückgegangen wird. Aber dieſe Kategorien, ſelbſt die des Maaßes, reichen nicht aus, den Begriff des Seins an und für ſich zu faſſen, weil das Sein ſich von ſich ſelbſt als Grund und Erſcheinung unterſcheidet. Erſt wenn wir die mannigfaltigen Prädicate des Seins zur Einheit des Weſens zuſammenfaſſen, glauben wir uns im Erkennen beruhigen zu dürfen. Je mehr wir von dem Sein wiſſen, um ſo leichter, ſcheint es, werden wir auch das Weſen begreifen, allein oft dauert der Proceß des Erkennens ſehr lange, bevor es gelingt, die Vielheit der ſchon gefundenen Beſtimmungen in die Einheit ihres Weſens zu vertiefen. Wir kennen z. B. das Licht. Wir wiſſen, daß es unwägbar und unſperrbar iſt, daß es ſich mit einer beſtimmten Geſchwindigkeit bewegt, daß es im Durchgange durch verſchiedene Medien ſeine Richtung ändert, daß es in gewiſſen Winkeln gebrochen wird u. ſ. w. und doch fragen wir: was iſt das Weſen des Lichts? Iſt es einfach oder zuſammengeſetzt? Iſt es eine Bewegung des Aethers? u. ſ. w. Weil das Weſen an ſich einfach ſein muß, ſo wird nun im Suchen nach ſeinem Begriff oft der Fehler begangen, daß man von dem Sein abſtrahirt, als ob das Weſen außerhalb ſeiner qualitativen, quantitativen und modalen Beſtimmtheit noch wieder ein ganz anderes ſein ſollte. Man nennt die Beſtimmungen des Seins die Oberfläche, von welcher man in den Kern des Weſens dringen müſſe, allein man vergißt, daß dieſes ohne jene nicht gedacht werden kann und daß es die Wahrheit des Seins nur in ſofern iſt, als es deſſen Beſtimmungen in ſich aufhebt. Mit myſtiſchen Farben malt man oft nur den abſtracten Begriff des Weſens aus, wo man eine beſondere Beſtimmtheit des Weſens angeben ſollte. Man

entleert das vermeintliche Wesen seines Kerns, verlegt es, um es recht zu ehren, ganz aus dem Sein heraus und täuscht sich durch Allgemeinheiten, die nur einen rhetorischen Werth haben. Das bloße tautologische Reden vom Wesen stellt oft schon zufrieden. Solche vornehminhaltlose Beschreibungen des „austergrauen Absoluten", wie Hegel in einem Brief an Göthe sich einmal scherzend ausdrückte, sind es vorzüglich, welche die Philosophie oft so unfruchtbar und unerquicklich machen. Es kann einem dabei ähnlich zu Muthe werden, wie dem Seefahrer, der in die Magelhaensstraße gelangt und zwischen ihren von ewigem Schnee bedeckten Felsen, an deren Wänden nur dürftiges Moos hinkriecht und an deren Fuß sich die Welle des eingepreßten Meeres mit trauriger Klage bricht, die grauenhafteste Einsamkeit und geschichtloseste Oede empfindet.

Das Wesen ist: 1) der Grund seiner selbst; weil es sich selbst setzt, so ist es 2) der Unterschied von sich, denn sein Dasein erscheint als seine Folge; die Existenz als ein Existirendes ist 3) was wir Ding nennen. Ding ist das durch das Wesen als Grund vermittelte bestimmte Dasein.

I.

Das Wesen an sich als Grund.

Das Wesen ist die in der unaufhörlichen Veränderung des Seins sich gleich bleibende Einheit desselben. Dies war der Begriff mit welchem sich für uns die Entwicklung des unmittelbaren Seins abschloß. Das Wesen enthält daher: 1) die Bestimmung der Einheit als der Gleichheit mit sich oder als Identität; 2) den Unterschied des Wesens von sich selbst und 3) die Einheit seiner Identität mit ihren Unterschieden als den Grund seiner Existenz.

Sieht man sich in den Handbüchern der Logik und Metaphysik nach einer Definition des Begriff's des Wesens um, so erstaunt man, in den meisten eine solche gar nicht finden zu können, obwohl vom Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen jeden Augenblick die Rede ist. Einige wagen sich an eine Definition, skizziren sie aber nur im Vorbeigehen, Andere wollen sich ernstlicher darauf einlassen, bringen aber statt einer wirk-

lichen Definition nur eine ſchwankende Paraphraſe des Begriff's der Qualität hervor. Dieſe Flüchtigkeit und Unſicherheit hat ihren innern Grund in der Natur des Weſens ſelbſt, die ſich nicht durch einen abſtracten Satz erſchöpfen läßt, weil ſie ſchlechthin dialektiſcher Beſchaffenheit iſt und den Uebergang ihrer Beſtimmungen in einander fordert. Identität, Unterſchied, Grund, haben gleiches Recht, berückſichtigt zu werden. Man wird nun gewahren können, daß der Begriff der Identität faſt in allen Definitionen des Weſens, obwohl unter den verſchiedenſten Wendungen, vorkommt und daß er, auch bei nur einiger Austiefung, ſofort zum Begriff des Grundes führt. Man ſagt z. B. gewöhnlich: „weſentlich ſind diejenigen Attribute, durch welche der Begriff wird, was er iſt und durch deren Wegnahme er entweder ein anderer oder vernichtet würde.“ Ein Attribut, welches nicht weggenommen werden kann, ohne den Begriff zu verändern oder zu vernichten, muß derjenige Begriff ſein, der das in aller Veränderung des unmittelbaren Daſeins identiſche Sein als das Weſen enthält. Bachmann, wie wir ſchon einmal anführten, ſagt in ſeiner Logik 104: „Das Weſen, essentia seu interna natura, eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenſchaften in ihm, durch welche es eben ſo und nicht anders beſtimmt worden. Man kann ſie nicht wegdenken, ohne die innere Natur deſſelben aufzuheben.“ Hier iſt der Inbegriff des Identiſchen durch die Beharrlichkeit mittelſt der Kategorie der Zeit veranſchaulicht und durch das Sprechen von einer inneren Natur die Täuſchung hervorgebracht, als ob der Begriff des Weſens dadurch tiefer erfaßt wäre. Chalybäus in ſeinem Entwurf einer Wiſſenſchaftslehre 1846 fordert S. 35. für den Begriff des Weſens die Einheit des Seins und des Werdens und verſteht unter Sein das, was im Wechſel des Werdens als dem im Innern des Seienden verlaufenden Proceß ſich gleich bleibt; d. h. das Identiſche. Andere heben aus dem Begriff des Weſens hervor, daß es als Grund ſeiner Exiſtenz gedacht werden müſſe. Wenn Ariſtoteles eine οὐσία πρώτη und δεύτερα unterſchied, ſo verſtand er unter der erſteren das Einzelne, unter dem zweiten das Allgemeine als die Gattung; das Weſentliche iſt ihm aber eigentlich die Form, μόρφη,, die ſich als das

thätige, sich selbst bestimmende Wesen gleich bleibt und sich von der Materie als ihrem passiven Dasein unterscheidet. Die Substantialitätsphilosophie von Descartes, dem Katholiken, Spinoza, dem Juden und Leibnitz, dem Protestanten, faßte das Wesen als Grund seiner Existenz in dem Begriff der Substanz zusammen, welche das sei, was zu seinem Existiren nicht des Seins eines Andern bedürfe oder dessen Wesen nur als existirend gedacht werden könne. Helfferich, die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846 S. 63, sagt: „Schon der sprachliche Ausdruck deutet es an, daß das Wesen, verschieden vom Sein, keinen negativen oder Beziehungsbegriff ausdrückt, sondern das durch sich und für sich bestehende Sein, ein in sich selbst Bestand Habendes. Das Wesen ist das einfache Was." Was durch sich besteht, ist eben der Grund seiner Existenz.

Aus diesen wenigen Erinnerungen wird schon zur Genüge erhellen, daß bei dem Begriff des Wesens die Begriffe Identität, Unterschied, Grund, unvermeidliche sind, aber auch, daß erst die einheitliche Totalität dieser Bestimmungen den allgemeinen Begriff des Wesens vollenden könne. Dieser Begriff, als ein metaphysischer und logischer, kommt sowohl der Natur, als dem Geist zu. Durch die äußere Vermittelung eines Daseins muß man sich nicht über das Wesen desselben täuschen lassen, wie es der Grund seiner Existenz ist. Das Lebendige z. B. bedarf, sich zu erhalten, der Nahrung, die es assimilirt und secernirt, allein die Nahrung ist nicht der Grund des Lebens. Dies existirt nur durch sich selbst und die Nahrung ist ihm nur ein Mittel zur Anfachung seines Stoffwechsels, in dessen kreisender Veränderung es sich selbst gleich bleibt. So wird auch das Bewußtsein nicht durch die Gegenstände hervorgebracht, auf welche es sich bezieht, sondern es bringt sich selbst hervor. Es ist der eigene Grund seiner Existenz und die Objecte sind nur ein Stoff seiner Bildung. Weil also die logische Wissenschaft den Begriff des Wesens so gut als alle andere zu ihrem Ressort gehörigen Begriffe erst in seiner universellen Abstraction zu fassen hat, so erklärt sich daraus die Neigung, bei ihm theologische Substitutionen zu machen. Ist der Begriff des Wesens an sich richtig bestimmt, so muß natürlich auch der Begriff des göttlichen We-

ſens die Kategorien deſſelben aufweiſen. Gott muß als Weſen mit ſich identiſch ſein, ſich von ſich unterſcheiden und den Grund ſeiner Exiſtenz ausmachen. Dies iſt aber vorerſt eine nur formelle Uebertragung des Logiſchen auf die göttliche Realität, denn, was dieſe nun in ihrem Weſen ſei, das hat die ſpeculative Theologie zu erörtern. Daß aber die Beſtimmungen des Weſens, als ſogenannte Denkgeſetze, zugleich Beſtimmungen des Seins ſind, oder daß ſie, wie man ſich ausdrückt, als Formen unſeres ſubjectiven Denkens zugleich reale Bedeutung haben, iſt eine Qualität, welche ſie mit allen übrigen Momenten der logiſchen Wiſſenſchaft theilen. Wenn uns in der Form von Imperativen zugerufen wird: unterſcheide in deinem Denken das Gleiche vom Ungleichen, vermeide den Widerſpruch und beachte den Zuſammenhang von Grund und Folge! ſo wär' es doch ſonderbar, wenn dieſe Geſetze nicht auch das angingen, was nach ihnen gedacht wird.

1) Die Identität.

Das Weſen als das in aller Veränderung gleiche Sein iſt Eins mit ſich. Nicht vom numeriſchen Eins iſt die Rede, ſondern von der Gleichheit des Seins mit ſich ſelbſt, in welcher die Beziehung auf den Unterſchied liegt. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe wird als Weſen zur poſitiven Einheit, welche durch ihre Unterſchiede als diejenige Eigenthümlichkeit hindurch greift, in welcher ſie übereinſtimmen oder identiſch ſind. Alle Ausdrücke, in denen das Weſen beſchrieben wird, ſtreben darnach, die Identität zu ſchildern. Einerleiheit, Einfachheit, Sichſelbſtgleichheit, Widerſpruchsloſigkeit, Homogeneität, wenden die Identität nur nach verſchiedenen Seiten hin. Als Denkgeſetz hat man ſie das principium identitas sive positionis genannt und in verſchiedenen Sätzen formulirt: $a = a$; ens est ens; idem sibimet ipsi est idem; jedes Ding iſt ſich ſelbſt gleich.

Von der Identität als ſolcher läßt ſich nichts weiter ſagen. Es kommt auf die concrete Exiſtenz an, von welcher ſie in beſtimmter Weiſe behauptet wird, denn in dieſer macht ſie das aus, was dieſelbe von andern Exiſtenzen als eigenthümliche unterſchei-

det. Die qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmungen des Seins heben sich in der Einheit des Wesens zu untergeordneten Momenten auf, in deren Verschiedenheit es die Gleichheit mit sich behauptet. Es ist z. B. das Wesen des Kreises, daß in ihm jeder Punct der Peripherie sich in gleichem Abstand vom Centrum befindet. Keine Figur kann auf den Namen eines Kreises Anspruch machen, welche dieser Bestimmtheit entbehrt. Sie ist das Wesentliche der Kreisfigur. Wie groß oder klein ein Kreis sei, aus was für einem Material er sinnlicher Weise bestehe, welches Verhältniß er zu andern Formen haben möge, dies Alles ist nicht wesentlich, ihn zum Kreise zu machen. Nur durch jene Bestimmtheit unterscheidet sich der Kreis von jeder andern Figur. Würde dieselbe von einer Figur ausgesagt werden können, so würde sie eben damit zu einem Kreise erklärt werden. Wir fragen oft, worin das Wesen von Etwas bestehe und erwarten dann, zu vernehmen, was sein Dasein durch und durch von jedem andern unterscheide. Dies ist aber oft nicht leicht, zu sagen und daher rührt es, daß gerade für die Bestimmung des Wesens oft so mannigfaltige Abweichungen zum Vorschein kommen. Das Wesen als die Einheit des Seins durchdringt mit seiner Eigenthümlichkeit alle Seiten seines Daseins, weshalb dem Verstande die Möglichkeit gegeben ist, jede derselben als das Wesen zu behaupten. Das Wesen der Dorischen Säule z. B. ist der Ausdruck der Kraft. Das Verhältniß des Durchmessers zur Höhe, die Gestalt des Fußes und des Capitels, die Weite des Abstandes zwischen Säule und Säule, dies Alles athmet gewaltige und doch maaßvoll in sich beharrende Kraft. Weil nun dieselbe in jeder dieser Bestimmungen enthalten ist, so kann der Verstand in jeder das eigenthümlich Unterscheidende der Dorischen Ordnung finden.

Wegen ihres Verhältnisses zum Unterschiede pflegen wir die Identität durch besondere Prädicate zu charakterisiren. Wir nennen sie die abstracte, wenn bei ihr von der möglicher Weise in ihr enthaltenen Unterschiede abstrahirt wird. Diese Unterschiedlosigkeit wird gewöhnlich nur relativ gesetzt. Hingegen nennen wir sie die concrete Identität, wenn sie als die Einheit ihrer selbst und ihrer Unterschiede gesetzt wird. Hegel bedient

ſich für dieſe häufig der Bezeichnung der negativen Identität, ohne daß er dieſelbe einer poſitiven entgegenſetzen will. Er will damit vielmehr die Einheit als thätige beſchreiben und kann daher großen Mißverſtand veranlaſſen, wenn man ihn in ſolchen Fällen nicht aufmerkſam lieſt. Negative Identität ſoll bei ihm heißen, daß das Weſen nicht nur ſich in ſeinen Unterſchieden geſetzt, ſondern dieſelben als das Negative der Identität auch wieder, gerade kraft ſeiner Identität, negirt hat und daß es, als dieſe Negation der Negation affirmativ in ſich zurückkehrt. Er wendet daher den Ausdruck der negativen Identität oft gerade bei den höchſten Syntheſen, Leben, Geiſt, Staat, Schönheit u. dgl. an.

2) Der Unterſchied.

Unterſchied iſt die Negation, zu welcher das Weſen ſich in ſich ſelbſt beſtimmt. Den Begriff des Unterſchiedenſeins haben wir natürlich ſchon immer denken müſſen, denn alles Denken iſt ſo gut, als alles Sein, ein Unterſcheiden. Es iſt aber ein Unterſchied zwiſchen dem Unterſchiedenſein und dem Begriff des Unterſchiedes. In Anſehung des erſteren könnte es nothwendig erſcheinen, die ganze Wiſſenſchaft mit dem Begriff der Identität und des Unterſchiedes anzufangen, weil ohne Identität und ohne ihre Differenz gar nichts gedacht werden kann. Dies iſt auch nicht ſelten geſchehen. Da nun die wahre Identität als concrete den Unterſchied in ſich enthält, ſo haben Manche, z. B. Reiff in ſeiner Schrift über den Anfang der Philoſophie, ſogar mit dem Unterſchiede als der dualiſtiſchen Vorausſetzung der Identität angefangen. Dies iſt jedoch ein offenbarer Irrthum, denn die Identität iſt es, welche den Unterſchied als den ihrigen ſetzt und ihn deshalb in ſich zurückzunehmen vermag. Umgekehrt aber iſt es nicht der Unterſchied, der die Einheit hervorbringt. Von dem Begriff des Andersſeins, wie er in der Qualität, Quantität und Modalität vorkommt, iſt der Begriff des Unterſchiedes als Unterſchied des Weſens zu unterſcheiden. In Anſehung dieſes Begriffes iſt es der des Weſens, welches als die Einheit des Seins mit ſich den Unterſchied von ſich ſetzt. Das Weſen, an ſich Eines, unterſcheidet ſich von ſich

ſelber und hört folglich nicht auf, Beziehung auf ſich zu ſein, wie Herakleitos ſo ſchön geſagt hat: τὸ ἓν διαφερὸν ἑαυτῷ. Die Identität bleibt in ihrem Unterſchied mit ſich identiſch, ſo wie der Unterſchied einen Sinn nur hat als Unterſchied der Identität. Wir vergleichen ſubjectiv die Unterſchiede theils mit einander, theils mit ihrer Identität und umgekehrt, aber das Weſen vergleicht ſich auch objectiv in ihnen mit ſich ſelber. Wir erſcheinen uns im Vergleichen ſubjectiv unbeſchränkt. Die Willkür der Phantaſie, wie die eines Ariſtophanes, Shakſpeare, Rabelais, Jean Paul, ſcheint Alles auf Alles beziehen zu können, allein ſelbſt der beweglichſte und ausſchweifendſte Witz hat doch an dem tertium comparationis ſeine objective Schranke. Er überraſcht uns, bald, indem er eine Identität, bald, indem er eine Differenz hervorhebt, allein der Punct der Uebereinſtimmung muß doch vorhanden ſein. Dieſe Unterſuchung gehört jedoch nicht hierher, ſondern fällt in die Aeſthetik und Rhetorik.

Der Unterſchied iſt a) als der unbeſtimmte und äußerliche bloße Verſchiedenheit; b) als der beſtimmte und innere Gegenſatz; c) als Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Identität ſeines Begriffs Widerſpruch.

In der formalen Logik wird die Entgegenſetzung als Widerſpruch und Widerſtreit, als contradictoriſche per simplicem negationem und als conträre per positionem alterius, als nur ſubjective und als objective, als nur logiſche und als reale unterſchieden. Die contradictoriſche ſoll die einfache Negation eines Prädicats ſein, welches einem Subject nur ἀποφατικῶς abgeſprochen wird. Sie ſagt: a iſt nicht b; a iſt nicht weiß u. ſ. f. Die conträre hingegen ſetzt ἐναντιῶς einem Prädicate das ihm dem Weſen nach widerſprechende entgegen, das reale Contrarium, dem Weißen z. B. das Schwarze, dem Oben das Unten, dem Großen das Kleine u. ſ. w. Die contradictoriſche iſt alſo nur Ausdruck der Verſchiedenheit, die conträre Ausdruck der weſentlichen, im Begriff der Identität liegenden Entgegenſetzung. Der Sprachgebrauch hat aber den Ausdruck Widerſpruch nicht auf das Gebiet der blos contradictoriſchen Beſtimmtheit beſchränkt, ſondern verſteht darunter auch die Entzweiung des Weſens mit ſich ſelbſt. Durch

dieſe Differenz zwiſchen der formalen Logik und dem üblich gewordenen Sprachgebrauch erklären ſich viele Streitigkeiten über dieſe Begriffe.

Außerdem aber ſind noch zwei Puncte zu beachten. Der eine betrifft den Ausdruck: Identitätsſyſtem. In einem ſolchen bezeichnet Identität die Homogeneität des Abſoluten, welches, als Erſcheinung genommen, nur in eine quantitative Differenz ſich unterſcheiden ſoll. Nach der Schelling'ſchen Philoſophie — denn ſie iſt das Identitätsſyſtem par excellence — ſoll das Abſolute als die urſprüngliche Indifferenz von Subject und Object oder von Idealem und Realem das identiſche Weſen ſeiner in ſich entgegengeſetzten Erſcheinung ſein, in welcher jede Seite derſelben die abſolute Indifferenz als relative Differenz darſtellt, indem die eine Reihe der Erſcheinungen den einen, die andere den andern Factor der Indifferenz als überwiegend zeigt. Die reale ſollte ſodann das Maximum ihrer Idealität in der Geſtalt des Menſchen, die ideale das Maximum ihrer Realität im Kunſtwerrk erreichen. Das Hegel'ſche Syſtem, welches ſich über dieſen Pantheismus erhob, bedurfte daher einer andern Bezeichnung als der des Identitätsſyſtems. Es wurde, um die Einheit des Geiſtes in ſeinem freien Unterſchiede von der Natur anzudeuten, Monismus genannt.

Ein anderer Punct betrifft die Vermiſchung des Begriffs des Gegenſatzes mit dem des Widerſpruchs. Sie erklärt ſich ſehr leicht dadurch, daß im Widerſpruch der Gegenſatz enthalten iſt und daß der Gegenſatz in den Widerſpruch übergeht. Es läßt ſich nicht leugnen, daß die Hegel'ſche Schule ſehr oft da ſchon von Widerſpruch geſprochen hat, wo, ſtreng genommen, erſt vom Gegenſatz hätte die Rede ſein dürfen. Hegel hatte ſich des Begriffs des Widerſpruchs in dem Sinne angenommen, daß er denſelben nicht nur als einen logiſchen Fehler des ſubjectiven Denkens wollte gelten laſſen, ſondern auch die objective Exiſtenz deſſelben in der Realität der Dinge behauptete. In ſeiner Apologetik des Widerſpruchs hat er jedoch oft nur die Entgegenſetzung gemeint, obwohl er ſich des Ausdrucks Widerſpruchs bedient. Dies hat dann zu der Anſicht verführt, als ob er den Widerſpruch überhaupt an die Spitze ſeines Syſtems ſtellte,

während er in der That die Einheit des Wesens mit sich zu Grunde legte. Der Widerspruch galt ihm nur als ein wesentliches Moment in der Entwickelung der Idee. Er führte damit nur die Consequenzen der Kant'schen Vernunftkritik aus. In seiner ausführlichen Bearbeitung der Logik hatte er (S. W. IV., 59—63) der Auflösung des Widerspruchs einen besondern Abschnitt gewidmet. In der späteren Bearbeitung der Logik, wie sie in der Encyklopädie vorliegt, hatte er den Begriff des Widerspruchs gar nicht mehr als eine besondere Kategorie aufgeführt. Schon aus diesem Umstand hätte man zur Genüge entnehmen können, daß er den Widerspruch nicht als das Absolute selber, wie ihm Schuld gegeben worden, inthronisiren wolle. Daß er aber die Wörter Gegensatz und Widerspruch promiscue gebraucht, läßt sich nicht läugnen. So sagt er z. B. Encyklopädie, 4. Ausg, S. 119: „im Begriffe des Cirkels ist Mittelpunct und Peripherie und Mittelpunct einander entgegengesetzt und widersprechend." Entgegengesetzt allerdings, allein nicht widersprechend, da Peripherie und Mittelpunct in ihrer Entgegensetzung sich vielmehr einander entsprechen und ein Punct ohne Peripherie so wenig Mittelpunct, als eine Curve ohne Centrum Peripherie wäre, wie Hegel selber sagt, daß beide Bestimmungen dem Begriff des Kreises gleichwesentlich sind d. h. der Kreis aus der Einheit seines Wesens sich in diese Entgegensetzung selbst unterscheidet. So führt Hegel in der Logik (S. W. IV., 70) auch Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn, als Beispiele des Widerspruchs an, während in ihnen nur der einfache Gegensatz vorhanden ist.

a) Verschiedenheit.

Verschiedenheit ist der Unterschied, der in das Dasein des Wesens fällt und daher alle Momente des Seins an sich hat. Das Wesen an sich ist identisch, aber sein Dasein ist durch die Natur der äußerlichen Unmittelbarkeit verschieden. Verschiedenheit, diversitas, ist nur Nichtidentität des Daseins. Das Wesen bleibt sich in allem Dasein gleich, aber sein Dasein unterscheidet sich als ein Dieses von jedem andern Dasein nicht nur jeder andern, sondern auch der nämlichen Wesenheit. Der Satz: Alles

iſt verſchieden; iſt inſofern wahr, weil mit der Beſtimmtheit des Daſeins die Zufälligkeit deſſelben unvermeidlich iſt, mit welcher es ſich auf anderes Daſein bezieht oder nicht bezieht. Das Verſchiedene iſt das Andere gegen Anderes überhaupt. Es iſt verſchieden von jedem andern Daſein, jeder andern Weſenheit, z. B. der Berg iſt kein Stuhl, das Waſſer iſt keine Pflanze, Cäſar iſt nicht Spanien, Klugheit iſt nicht die Schwerkraft u. ſ. w. u. ſ. w. Aber es iſt auch verſchieden von jedem andern Daſein der nämlichen Weſenheit. Jeder Berg iſt von jedem Berge, weil er eben ein anderer, verſchieden; jeder Stuhl von jedem Stuhl; jedes Waſſer von jedem Waſſer u. ſ. w. Im gemeinen Sprichwort ſagt man wohl, daß etwas einem andern ſo gleich ſei, wie ein Tropfen oder ein Ei oder Blatt dem andern, allein in der Wirklichkeit iſt jedes Daſein, wenn auch mit einem andern dem Weſen nach vollkommen identiſch, doch ein verſchiedenes, in welchem alle Beſtimmungen des Seins anders modificirt ſind, wäre es endlich auch nur in dem andern Verhältniß zum Raum oder zur Zeit, weshalb Ariſtoteles die Verſchiedenheit der Lage ſogar unter die Kategorien aufnahm. Es iſt unmöglich, daß ein Daſein einem andern trotz der Gleichheit ihres Weſens gleich ſei. Dies heißt aber eben ſo viel, als daß die Verſchiedenheit eine nothwendige Beſtimmung im Daſein der Identität ausmacht. Von dieſer Seite ſprach Leibnitz den Begriff der Verſchiedenheit in dem ſogenannten principium indiscernibilium aus, womit er nicht die ununterſcheidbare Gleichheit, ſondern im Gegentheil die Unmöglichkeit bezeichnen wollte, daß von demſelben Weſen zwei Exemplare aufgefunden werden könnten, die ſich in gar nichts unterſcheiden ließen und einander bis zur Ununterſcheidbarkeit gleich wären.

Die Verſchiedenheit als ſolche iſt zwar nothwendig, aber als beſtimmte iſt ſie zufällig. Ein Berg z. B. iſt von einem andern Berge verſchieden. Dies iſt nothwendig, denn er iſt ein anderer. Wie er aber verſchieden iſt, in ſeiner Geſtalt, Höhe, Beſchaffenheit, iſt zufällig. Die Verſchiedenheit iſt deshalb nicht nur ein äußerlicher Unterſchied, ſondern auch ein unbeſtimmter, denn es bleibt zufällig, welche Seite des Daſeins für die Beziehung gerade in's Spiel geſetzt wird. Gewöhnlich denken wir

bei dem Vergleichen, welches den Unterschied ermitteln soll, nur an uns als die Vergleichenden. Wir würden aber nicht vergleichen können, wenn nicht die Unterschiedenen sowohl identisch als verschieden wären, denn im Vergleichen geben wir an, worin sie identisch und worin sie verschieden sind. Wir machen wohl die Vergleichung, allein wir machen nicht die Verschiedenheit. Diese müssen wir als gegeben vorfinden. Wenn wir die Quadrate der beiden Katheten mit dem der Hypotenuse vergleichen und sich nun ergibt, daß die Summe der beiden erstern dem Quadrat der letztern gleich ist, so ist es die Größe, in welcher die Quadrate sich selbst mit einander vergleichen. Wenn Homer einen Helden mit dem Löwen vergleicht, so geschieht dies in einer bestimmten Beziehung, worin sie zusammentreffen, in der Stärke, Schnelligkeit, Tapferkeit.

Die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen geht in's Unendliche. Gegen die Gleichheit des Wesens, die sich im zufälligen Durcheinander des Daseins erhält, kann diese Unendlichkeit geringfügig dünken. Und doch ist sie nicht weniger der Verwunderung werth. Freilich gehört es zur Bildung, sich über sie zu erheben, gerade wie es zur Bildung gehört, sich nicht durch das Immense von Zahlen imponiren zu lassen. Auch stumpft in der Regel die Erfahrung uns gegen die Verschiedenheit ab, so daß sie gerade das ausmacht, was wir trivial nennen. Wer wüßte denn nicht, daß Alles verschieden ist! Wer wollte sich bei einer solchen Alltäglichkeit aufhalten! Es gibt Vieles in der Welt, worüber wir uns nicht mehr verwundern, woran wir mit jener impassibility vorübergehen, die bei den Engländern zum guten Ton gehört und die auch bei uns frühreife Menschen so zu copiren gelernt haben, daß ihnen Alles a priori geläufig zu sein scheint und daß sie, wenn sie am Morgen etwas zum ersten Male in ihrem Leben kennen lernten, am Abend davon mit der Miene einer Vertraulichkeit sprechen, die in ihrer affectirten Gleichgültigkeit jeden Verdacht ausschließt, daß sie es nicht schon von jeher gewußt hätten. Aber nicht weniger gehört es zur wahren Bildung, sich den Sinn für jene leisen, zarten Differenzen zu erhalten, in deren bunte und endlose Mannigfaltigkeit sich das immer gleiche Wesen stillgeschäftig

wandelt und uns das Alte und längſt Bekannte jährlich, täglich, ſtündlich zu neuem Reiz verjüngt. Hyperboräer, ſchaue die holde Sonne! So eben bricht ihr goldener Strahl endlich wieder durch das graue Gewölk. Oft ſchon ſaheſt du dies und doch iſt es dir, als hätteſt du den Sonnengott noch nie ſo, wie jetzt, triumphiren geſehen. Und ſo iſt es.

b) Gegenſatz.

Wenn Verſchiedenheit der äußerliche, zufällige und unbeſtimmte Unterſchied iſt, ſo iſt Gegenſatz der innere, nothwendige und beſtimmte Unterſchied. Er iſt der innere Unterſchied, nämlich der, in welchen das Weſen aus ſeiner Einheit ſelbſt übergeht; der nothwendige, ohne welchen das Weſen nicht als Daſein exiſtiren kann; der beſtimmte, deſſen Seiten ſich durch ſich ſelbſt gegenſeitig aufeinander beziehen.

Wir bezeichnen die Unterſchiede des Gegenſatzes mit dem Ausdruck des Poſitiven und Negativen.

Das Weſen als Einheit iſt ſowohl poſitiv als negativ. Es unterſcheidet ſich ſelbſt in die Entgegenſetzung. Als mit ſich identiſch ſetzt es ſich in den Extremen des Gegenſatzes. So verhält es ſich poſitiv und ſo iſt jedes Extrem ſelbſt poſitiv. Es hebt aber auch die Extreme in ſeine Identität wieder auf. So verhält es ſich zu ihnen negativ. Jedes Extrem iſt alſo auch an ſich poſitiv und negativ. Es iſt poſitiv als eine nothwendige Beſtimmung des Weſens und es iſt negativ, ſofern es dem andern Extrem entgegengeſetzt iſt, ohne deſſen Vorausſetzung es ſelber gar nicht Extrem wäre. Jedes Extrem iſt folglich durch das andere beſtimmt und bezieht ſich im andern als in ſeinem andern auf ſich ſelbſt. Indem es ſich ſetzt, ſetzt es zugleich das andere, aber als das ihm entgegengeſetzte. In Beziehung auf ſich poſitiv, verhält es ſich gegen das andere negativ. Jedes iſt alſo poſitiv und negativ, wie das Weſen ſelber. Das Nurverſchiedene verhält ſich im Unterſchied des Daſeins des Weſens nur ungleich; das weſentlich Unterſchiedene verhält ſich innerhalb der Gleichheit ſeines Weſens entgegengeſetzt. Die Seiten des Gegenſatzes ſind die eigenen Extreme des Weſens, das ihre ihnen gleich nothwendige Mitte ausmacht, ohne welche

ſie ſich nicht als einander ausſchließend auf ſich beziehen würden. Das Weſen ſelber bezieht ſich in ihnen, indem es ſie ſetzt und indem es ſie aufhebt, poſitiv und negativ auf ſich, und ſie, die Extreme, beziehen ſich, indem ſie durch die Einheit ihres Weſens ſich gegen einander ſpannen, poſitiv und negativ auf einander. Die Extreme des Weſens werden einander nicht blos äußerlich entgegengeſetzt, ſondern ſetzen ſich ſelbſt kraft ihrer Identität einander entgegen. Sie beſtimmen ſich von Innen heraus durch ihre eigene Nothwendigkeit zur gegenſeitigen Beziehung, ſo daß jedes, als an ſich die Totalität des Weſens, das andere von ihm ausgeſchloſſene an ſich hat und ihm ſeine Bedeutung gibt.

Die Vorſtellung wirft freilich die Begriffe des Poſitiven und Negativen als völlig heterogene auseinander. Sie nimmt das Poſitive als die einfache Identität, die auf ſich beharrt und alles Negative als ein weſentlich Anderes von ſich ausſchließt; das Negative hingegen nimmt ſie nur als das Unweſen in der Beſtimmtheit, ſich gegen das Poſitive feindſelig und zerſtörend zu verhalten. In Zeiten, welche religiös, politiſch und moraliſch bankerutt ſind, wird das Wort: poſitiv zu einem Zauberklange, als ob mit ihm ſchon alle Gefahren gebannt ſeien; das Wort: negativ wird umgekehrt zu einem Geſpenſt, deſſen Erſcheinen alles Leben tödte. Eine Dialektik, welche den Zuſammenhang des Poſitiven mit dem Negativen nachweiſt, gilt dann für eine verderbliche Sophiſtik, gegen welche eine ehrliche und geſunde Logik den abſoluten Unterſchied des Poſitiven vom Negativen feſthalten müſſe. Die weitere Entwickelung wird uns zeigen, was an dieſen Vorſtellungen wahr und was daran falſch iſt.

Unter dem Negativen wird auch die bloße Abweſenheit, das Nichtdaſein eines Weſens, verſtanden. Wir nennen dieſelbe Privation, wie die Römer nämlich die Ariſtoteliſche στερήσις überſetzten. So wird die Finſterniß nur als eine Beraubung des Lichts, die Krankheit als ein Fehlen der Geſundheit, das Böſe als ein Mangel des Guten betrachtet. Es iſt richtig, daß die Finſterniß des Lichts beraubt iſt, daß in der Krankheit die Geſundheit vermißt wird und daß das Böſe des Guten entbehrt. Aber wie iſt dies Negative des Poſitiven möglich? Das

Negative als bloße Nichtexistenz des Positiven ist nur eine Unvollkommenheit desselben und wird nicht als ein in sich selbst Positives begriffen. Finsterniß z. B. ist positiv die Materie. Alle Materie ist finster. Die Materie ist aber nicht ein Nichtseinsollendes, also auch Finsterniß nicht ein blos Negatives u. s. w.

Da der Gegensatz des Positiven und Negativen durch die Beziehung bestimmt wird, so ergibt sich daraus eine Beweglichkeit des Begriffs der Entgegensetzung. Es kommt auf die Beziehung an, in welche ein Wesen tritt, ob es sich als positiv oder negativ determinirt. Der Begriff des Positiven und Negativen selber ist ein bestimmter, aber das Verhältniß eines Wesens in seinem Dasein kann sich ändern. Daher scheint es, daß das Positive und Negative nur ein Relatives sei. Dasselbe Quantum z. B. kann als Plus oder Minus gesetzt werden, so bleibt es an sich unverändert. Es hat an sich beide Möglichkeiten, addirt oder subtrahirt zu werden. a kann sowohl + a als — a sein. Auch dies ist richtig, allein in einem bestimmten Falle muß die eine oder andere Bestimmtheit hervortreten. Die Relativität hört auf. Derselbe Mensch kann unser Freund oder unser Feind sein; in einer bestimmten Beziehung kann er aber nur das eine oder das andere sein; ein Freund kann, im Verlauf der Zeit, unser Feind werden u. s. w. Eine gerade Linie ist eine gerade Linie. Als solche steht sie zur krummen im Gegensatz. Als gerade ist sie der mannigfaltigsten Beziehung fähig; mit dem Setzen einer bestimmten wird auch der bestimmte Unterschied gesetzt. Sie wird z. B. als senkrecht bestimmt, so ist sie der wagerechten als einer geraden entgegengesetzt. Der Begriff des Senkrechten ist ohne den des Wagerechten so wenig zu denken, als dieser ohne jenen. Jede ist eine gerade Linie, allein in Verhältniß zu einander sind sie positiv und negativ, sie bestimmen sich mit Nothwendigkeit durch einander. An einer Säule sind Fuß und Capitell, Durchmesser und Höhe, in dem Wechselverhältniß des Positiven und Negativen. Sie bestimmen sich durcheinander u. s. w. Aristoteles hat die Wechselbeziehung zwischen den Extremen des Wesens auch so ausgedrückt, daß das Entgegengesetzte sich aus dem Entgegengesetzten erzeuge. Um ihn nicht miß-

zuverſtehen, muß man wohl beachten, daß er nicht ſagt, durch das Entgegengeſetzte im Sinn der Cauſalität. Er ſagt nicht, daß das Wahre durch das Falſche oder das Falſche durch das Wahre, daß das Gute durch das Böſe oder das Böſe durch das Gute, daß das Lebendige durch das Todte oder das Todte durch das Lebendige, daß das Gerade durch das Krumme oder das Krumme durch das Gerade u. ſ. w. entſtehe, ſondern daß die eine Beſtimmtheit als Exiſtenz aus der andern als ihrer entgegengeſetzten hervorgehe. Er ſpricht hierbei nicht von dem Weſen an ſich, welches der Grund der Entgegenſetzung iſt. Er führt an, daß die gerade Zahl aus der ungeraden und die ungerade aus der geraden, jede durch Hinzutritt eines Eins, entſtehe. Die gerade Zahl iſt der ungeraden eben ſo, wie dieſe jener, entgegengeſetzt. Ohne die gerade gäbe es keine ungerade und umgekehrt. Das Eins, die Zahl überhaupt, bringt ſich in dieſem Gegenſatz hervor, denn jede beſtimmte Zahl iſt entweder gerade oder ungerade. Die eine entſteht aber nach Ariſtoteles aus der andern, denn + 1 oder — 1 verwandelt jede gegebene Zahl aus einer geraden in eine ungerade, aus einer ungeraden in eine gerade. Das Lebendige geht in das ihm Entgegengeſetzte über, indem es ſtirbt. Das Kleine wird durch Wachsthum groß u. ſ. w.

Dieſe Dialektik iſt alſo unvermeidlich. Platon ſchildert zwar im Theätet die Verworrenheit vortrefflich, in welche die Herakliteer durch das Auflöſen aller Beſtimmtheit verfielen, aber das Ja und Nein der Entgegenſetzung in demſelben Weſen iſt recht eigentlich die Seele vieler Unterſuchungen ſeines Sokrates, der eine wahre Luſt daran hat, dem bornirten, abſtracten Verſtande und ſeiner naiven Ehrlichkeit oder hochmüthigen Einbildung Verlegenheiten zu bereiten, ſo daß er nicht weiß, ob nicht die Tapferkeit feige und die Feigheit tapfer, ob nicht das Gerechte ungerecht und das Ungerechte gerecht iſt. In unſern Handbüchern iſt die Erläuterung des Begriffs des Gegenſatzes des Poſitiven und Negativen gewöhnlich auf die Beiſpiele von Nordpol und Südpol, von Baſe und Säure, von Vermögen und Schulden beſchränkt; dies iſt jedoch eine viel zu enge Faſſung, denn überall, wo es auf die Beſtimmung des Weſens

ankommt, muß auch die Entgegenſetzung der Unterſchiede ſeiner Identität geſetzt werden. Wär' es nicht vom didaktiſchen Standpunct aus unerläßlich, ſo ſollte man in der logiſchen Wiſſenſchaft eigentlich gar keine Beiſpiele aufführen, weil alle Wiſſenſchaften unaufhörlich Beiſpiele zu den allgemeinen Begriffen liefern, um die es in der Metaphyſik und Logik allein zu thun iſt. Wenn man aber ſieht, mit welcher Hartnäckigkeit die wenigen von Ariſtoteles, Baco von Verulam und von Kant gegebenen Beiſpiele in den Schulen wiedergekäut werden und wenn man die Verſchiefung und Beſchränkung der Begriffe erwägt, welche dieſe ſanctionirte Tradition zur Folge hat, ſo erkennt man wohl die Pflicht, auf die Veranſchaulichung der Begriffe auch durch andere Beiſpiele Fleiß zu verwenden, um die Stagnation der Wiſſenſchaft an ſolchen Puncten zu heben und den Geſichtskreis zu erweitern.

Wir haben bei dieſer Entwicklung des Begriffs des Gegenſatzes noch nicht von der oben erwähnten, in den Schulen herrſchenden Unterſcheidung der Contradiction und der Contrarietät geſprochen. Die Contradiction iſt nur eine ſubjective Negation, welche den Begriff der Verſchiedenheit ganz abſtract ausdrückt. Es wird irgend eine Beſtimmtheit an Etwas negirt. Dann weiß man nur, daß ſie nicht da iſt Iſt ſie nicht da, ſo kann man ſchließen, daß eine andere da iſt, ohne daß man weiß, was für eine. Man ſpricht einem Gegenſtande eine Beſtimmtheit ab, das iſt Alles. Die Contrarietät iſt aber in der That der Begriff des Gegenſatzes, wie er ſich uns ergeben hat, nur daß die genauere Ausführung durch die Dialektik des Poſitiven und Negativen unterlaſſen und der Begriff durch ein paar Beiſpiele, daß dem Weißen das Schwarze, dem Guten das Böſe, als conträres Gegentheil gegenüber ſtehe, erledigt zu werden pflegt. Die Dürftigkeit der formalen Logik in dieſem Punct war der Grund, daß der Ausdruck Polarität durch die Deutſche Naturphiloſophie in ſo ausgedehntem Umfange herrſchend ward, weil er doch das Poſitive und Negative in der Gegenſeitigkeit ihrer Beziehung bezeichnete und den Begriff des Gegenſatzes in die Realität ſelbſt übertrug.

c) Widerſpruch.

Der unbeſtimmte, zufällige und äußerliche Unterſchied iſt die bloße Verſchiedenheit. Der beſtimmte, nothwendige und innere Unterſchied iſt der Gegenſatz. Die Entgegenſetzung des Daſeins des Weſens gegen die Einheit deſſelben und gegen die Identität ſeines Begriff's iſt der Widerſpruch. Bei dieſem Begriff denken wir gewöhnlich daran, daß wir als denkende oder wollende Subjecte uns in Widerſpruch verwickeln können, nicht aber daran, daß der Widerſpruch ſich aus jeder Entgegenſetzung erzeugen kann, wenn die Vermittelung der Extreme aufgehoben wird.

Wenn die Denkgeſetze, wie man mit einigen gethan, als Sätze ausgeſprochen werden ſollen, ſo müßte man auch geſagt haben: Alles iſt ein Gegenſatz und Alles iſt ein Widerſpruch. Dies iſt aber nicht geſchehen. Man hat nur geſagt: Alles iſt identiſch und Alles iſt verſchieden. Den Begriff des Gegenſatzes und Widerſpruchs hat man vielmehr wieder auf den der Identität zurückgeführt und ihn inſofern geleugnet. Man hat nämlich den Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren im principium repugnantiae und im principium exclusi tertii sive medii aufgeſtellt. Man hat den Widerſpruch in dem Denkgeſetz berührt: Einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgeſprochen werden. Dieſe Beſtimmung enthält nur die Identität des Subjects mit einem ſeiner Prädicate. Es iſt unmöglich, daß ein Subject zugleich ein Prädicat habe und nicht habe. Dies iſt richtig. Es würde das Denken mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzen, wenn es, indem es ein Prädicat ſetzt, daſſelbe zugleich negiren wollte. Man würde das Subject nicht in ſolcher Entgegenſetzung denken können. Nicht umſonſt iſt aber das Zugleich hinzugefügt, denn daß ein und daſſelbe Subject zu verſchiedenen Zeiten entgegengeſetzte Beſtimmungen habe, iſt, wie wir ſchon ſahen, kein Widerſpruch, weil die Zeit den Uebergang deſſelben Daſeins von einem Zuſtand in den entgegengeſetzten vermittelt. Alles, was dem Werden als der Einheit von Sein und Nichtſein unterworfen iſt, enthält dieſe Möglichkeit, weshalb, was geſund iſt, krank, was ſchön, häßlich, was tugendhaft, laſterhaft, was gerade, krumm

werden kann u. ſ. w. Daſſelbe Daſein verändert ſich ſucceſſiv zu entgegengeſetzten Beſtimmungen. Aber es iſt auch zu erwägen, daß einem Subject der Gegenſatz und Widerſpruch als Prädicat zukommen kann. Es kann ein Subject zugleich ſich untereinander entgegengeſetzte, ja ſich widerſprechende Prädicate haben. Dann fordert das principium repugnantiae, daß ihm zugleich dieſe nicht ſollen beigelegt oder abgeſprochen werden können. Der Gegenſatz und Widerſpruch inhärirt dem Subject oder inhärirt ihm nicht. Dieſe Identität muß feſtgehalten werden. Ruhe und Bewegung z. B. ſind ſich einander entgegengeſetzt. Was ruhet, ſchließt die Bewegung von ſich aus; was ſich bewegt, die Ruhe. Geht aber etwas aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe über, ſo muß in dieſem Augenblick das Entgegengeſetzte im Entgegengeſetzten exiſtiren, wie Platon in der früher ſchon berührten Stelle des Parmenides nachgewieſen hat. Es iſt eben ſo mit der Zeit. Die Gegenwart geht von der Vergangenheit zur Zukunft über. Sie exiſtirt nur als dieſes Uebergehen. In der Gegenwart wird die Zukunft aufgehoben und zur Vergangenheit verwandelt. In ihr, der wirklichen Zeit, iſt das Entgegengeſetzte, Zukunft und Vergangenheit, einen Moment hiedurch identiſch. Dies iſt kein Widerſpruch im Sinn der Undenkbarkeit oder Unmöglichkeit, aber als ein exiſtirender durch die Continuität der Zeit und Bewegung ſich auflöſender.

Nun ſoll aber nach dem Denkgeſetz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittlern von zwei einander entgegengeſetzten Prädicaten einem Subject nur das eine oder andere zukomme können. Es wird damit der Gegenſatz vom Subject ausgeſchloſſen und wiederum nur die einfache Identität geſetzt. Die Logik ſagt hier gewöhnlich: Alles iſt ſich ſelbſt gleich; von zwei ſich widerſtreitenden Prädicaten kann demſelben Subject nur das eine, nicht zugleich das andere zukommen; tertium non datur.

Es ſoll durch dies ſogenannte Geſetz die Identität des Begriff's geſetzt werden. Würde dieſelbe aufgehoben, ſo ſcheint es, würde das Denken um alle Klarheit und Sicherheit gebracht werden. Da aber das Denken als wahrhaftes das Sein zum Inhalt hat, ſo ſcheint es, würde dadurch auch alles Sein in ein

haltloſes Chaos verkehrt werden. Der Verſtand ſträubt ſich daher gegen die Zumuthung, den Gegenſatz als Prädicat zu denken und verſucht, das Entgegengeſetzte in ſeiner reinlichen Abſonderung feſtzuhalten. Man verkenne ihn nicht in dieſer Anſtrengung. Das Wahre kann nur wahr, nicht zugleich falſch, das Gute kann nur gut, nicht zugleich ſchlecht, das Schöne nur ſchön, nicht zugleich häßlich ſein und umgekehrt. Der Begriff des Widerſpruchs oder vielmehr des Nichtwiderſpruchs, alſo der Identität, muß folglich als Kriterium des richtigen Denkens gegen alle dialektiſche Begriffsmengerei aufrecht gehalten werden. Dies iſt in Anſehung der Einheit des Weſens überhaupt vollkommen wahr; es iſt jedoch völlig unwahr, wenn man den Unterſchied des Weſens von ſich ſelbſt betrachtet, denn in dieſem liegt nicht nur die gleichgültige, gegenſatzloſe Verſchiedenheit des äußerlichen Daſeins des Weſens, ſondern auch die Entgegenſetzung deſſelben gegen ſich innerhalb ſeiner Einheit und damit die Möglichkeit ſeiner Entzweiung. Der Begriff des Gegenſatzes hat uns ſchon gezeigt, daß in jeder ſeiner Beſtimmungen die ihr entgegengeſetzte an ſich enthalten iſt, weil ſie ohne dieſe Beziehung garnicht Entgegenſetzung wäre. Das Poſitive hat einen Sinn nur durch das Negative, das Negative nur durch das Poſitive. Die Entgegenſetzung iſt aber der Unterſchied, zu welchem das Weſen ſich ſelbſt beſtimmt, ohne ſich damit zu widerſprechen. Centrum und Peripherie, Ein- und Ausathmen, arterielles und venöſes Blut, Selbſtpflichten und Socialpflichten, Längen- und Querachſe der Ellipſe u. ſ. w. ſind nothwendige Gegenſätze, in denen die Einheit des Weſens ſich ſo wenig widerſpricht, daß es vielmehr in ihnen ſich affirmirt. Es muß daher, im Widerſpruch mit der formalen Logik, behauptet werden, daß dem Weſen der Gegenſatz weſentlich iſt und daß ihm von entgegengeſetzten Beſtimmungen nicht blos die eine inhäriren kann, ſondern daß ihm beide zukommen müſſen. Erſt in dem Setzen wie im Zurücknehmen ihres Unterſchiedes beweiſt ſich die Einheit des Weſens als eine wirkliche.

Das Weſen iſt mithin ſelber die Einheit ſeiner Gegenſätze. Es kommt nun aber darauf an, dieſe zu finden, denn wenn in Betreff ihrer geirrt wird, ſo muß natürlich Verwirrung entſtehen.

In dieſer Hinſicht will der Satz vom ausgeſchloſſenen Dritten oder Mittleren unſtreitig die Einheit des Weſens vor einer Ausartung bewahren, allein auch hier gibt es ein Drittes, welches die Mitte der Gegenſätze nicht als ihre concrete Einheit, wohl aber als Indifferenz iſt. Das Entweder-Oder des Verſtandes wird hier zwar nicht zu dem Sowohl-Als auch, wohl aber zu dem Weder-Noch aufgehoben. Es iſt dies nicht blos die Möglichkeit eines Weſens, ſich zu einer oder der entgegengeſetzten Beſtimmungen erſchließen zu können, wie wenn man anführt, daß a + oder — a ſein könne, ſondern es iſt die negative Neutralität, die als eine Mitte des Daſeins möglich iſt. Da eine ſolche Mitte nicht die concrete Einheit des Weſens ſelber ausmacht, ſo iſt ſie allerdings ein ſich in ſich widerſprechendes Daſein, welches durch die Einheit des Weſens aufgehoben werden muß. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechſel ſeiner Maaßverhältniſſe iſt eine andere, als dieſe Indifferenz des Daſeins des Weſens, wie dasſelbe nicht die Einheit des Weſens ſelber, ſondern ein Mittleres zwiſchen den Extremen des Gegenſatzes iſt. Wahrheit oder Unwahrheit z. B. ſind ſich diametral entgegengeſetzt. Ein Drittes iſt unmöglich. Dies iſt an und für ſich richtig. Im Irrthum aber exiſtirt ein Mittleres, denn der Irrende hält das Falſche für das Wahre. Er ſetzt ſich der Wahrheit nicht, wie der Lügner, mit Bewußtſein entgegen, ſondern glaubt an die Unwahrheit als an die Wahrheit. Gewißheit oder Ungewißheit ſind ſich entgegengeſetzt; ein Drittes zwiſchen ihnen ſcheint unmöglich; aber der Zweifel iſt dies Dritte, denn in ihm iſt nur die Gewißheit der Ungewißheit vorhanden. Krieg oder Friede ſchließen eine Mitte zwiſchen ſich aus; aber Waffenſtillſtand, oder, wie der Euphemismus der heutigen Diplomatie lautet, bewaffneter Friede, iſt ein Mittleres, ein Frieden im Kriege. Eine ſolche Mitte, wie Irrthum, Zweifel, Waffenſtillſtand, iſt nicht eine poſitive Einheit der Extreme, ſondern eine nur negative Mitte derſelben, die in ſich unruhig iſt, weil ſie in das eine oder andere Extrem oder in die concrete Einheit des Weſens aufgehoben werden kann. Sie iſt nur eine ſchwankende Zwiſchenform. In ethiſcher Hinſicht hat der Begriff des Adiaphoron Veranlaſſung

zu Unterſuchungen gegeben, die hieher einſchlagen. Kant hat gewiß Recht, wenn er es für unmöglich hält, daß moraliſch etwas exiſtiren könnte, das nicht unter das Natur- oder Sittengeſetz fiele. Wird etwas aber durch das Geſetz beſtimmt, ſo iſt es nothwendig. Es kann nichts für uns da ſein, das wir nicht auf die Nothwendigkeit der Natur oder des Willens beziehen müßten. Kant erklärt ſich deshalb gegen die Zuläſſigkeit der Adiaphora. Die Stoiker thaten dies auch, wurden aber ſchon inconſequent, als ſie den Unterſchied von Zuſtänden machten, welche der Tugend zuträglich oder nicht zuträglich ſein ſollten. Sie ſtellten προήγμενα und ἀποπροήγμενα auf. Geſundheit und Reichthum z. B. ſollten der Tugend günſtig, Krankheit und Armuth ungünſtig ſein. Dann war Geſundheit und Reichthum, Krankheit und Armuth für die Tugend nicht mehr ein Adiaphoron. Der Begriff des Gleichgültigen iſt der Begriff eines Daſeins, welches nicht durch ſich ſelbſt ſich beſtimmt, ſondern von Außen her beſtimmt wird. Es iſt alſo relativ. Daſſelbe Daſein kann daher je nach dem Verhältniß, worin es tritt, gleichgültig oder nicht gleichgültig ſein. Dieſe Art der Indifferenz fällt nicht in das Weſen an und für ſich, ſondern in die Erſcheinung ſeines Daſeins. In ihr iſt das Adiaphoron möglich, aber nur als ein beſtimmbares. Durch die Nothwendigkeit, es zu beſtimmen, hebt ſeine Indifferenz ſich auf. Es exiſtirt daher nichts, das a priori als ein abſolutes Adiaphoron gelten müßte. Der Zuſammenhang zerſtört die Gleichgültigkeit und die Folgen namentlich belehren den Menſchen, daß er Vieles als ein Gleichgültiges unterſchätzt. Dennoch iſt das Relative gleichgültig. Kleinlicher Haarſpalterei, grüblériſcher Hypochondrie, ſteifer Pedanterie, falſchem Zaudern gegenüber werden wir mit Recht oft urtheilen müſſen, daß es ganz gleichgültig ſei, ob dies oder jenes und wie es geſchehe. Den Unterſchied an ſich werden wir nicht leugnen, allein erſt, wenn er als Unterſchied in den Comparativ fiele oder als Widerſpruch die Realiſirung des Weſens hemmte, würden wir uns entſchieden gegen die Gleichgültigkeit des Unterſchiedes erklären müſſen. Das Gleichgültige zum Weſentlichen machen, wie es in ſchlechter Geſellſchaft, in ſchlechten Schulen und Verwaltungen nur zu oft geſchieht,

ist ein Widerspruch gegen das Wesen; was aber als gleichgültig gelten dürfe, ist relativ und zwar gerade durch die Bestimmtheit des Wesens. Man vergleiche über diese interessante Materie die Monographie von Schmid: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht; 1809.

In der formalen Logik wird der Begriff des Widerspruchs nur von Seiten der Identität bestimmt: a non est non A. und im Satz des ausgeschlossenen Dritten: a aut est, aut non est A oder non A aut est aut non est non A. Es wird aber nicht untersucht, ob nicht der Widerspruch actu möglich sei, sondern der Widerspruch wird nur als eine logische Monstrosität behandelt, vor welcher sich das Denken, durch eine sich selbst so preisende gesunde Logik belehrt, hüten müsse. Der Widerspruch wird mithin nur als eine Verirrung unseres subjectiven Denkens, namentlich auch als ein Product leichtsinniger oder böswilliger Sophistik genommen und von den Dingen abgehalten, als ob dieselben in der That so gescheut wären, sich nicht in Widerspruch zu verwickeln. Ganz im Widerspruch mit dieser Theorie des Widerspruchs klingt jedoch die Sprache der wirklichen Erfahrung, die nicht müde wird, uns unaufhörlich die Gefahr des Widerspruchs zu verkünden, welche in der Natur wie in der Geschichte überall drohe.

Die reale Möglichkeit des Widerspruchs liegt in der Freiheit des Daseins des Wesens. Die specifische Bestimmtheit eines Wesens ist die in ihm gesetzte Schranke. Durch sie wird ihm der Kreis gezogen, innerhalb dessen dasjenige fällt, worauf es sich natura sua bezieht und jenseits dessen das ihm Gleichgültige liegt. Das Wesen bringt sich selbst hervor, indem es seinen Gegensatz sowohl selbst bestimmt als ihn aufhebt. Der Widerspruch ist in sofern affirmativ und erscheint als Trieb. — Weil aber das Dasein in seiner Freiheit sich gegen die Einheit des Wesens negativ verhalten kann, so kann das Wesen sich in der Weise sich selbst entgegensetzen, daß es sich als Wesen negirt. Es macht sich zum Unwesen und widerspricht durch sein Dasein seinem Begriff. Dieser Widerspruch ist der nichtseinsollende negative. Er ist an sich dasselbe Wesen, welches im affirmativen Widerspruch productiv thätig ist, aber er ist es

als destructives. — Die affirmative, wie die negative Tendenz können sich als Dasein negativ begegnen. Dann entsteht die Collision und durch sie der Conflict. Das Affirmative und Negative widersprechen sich allerdings untereinander und bekämpfen sich dualistisch. In der Collision aber bezieht sich das Gleiche auf das Gleiche negativ; das Affirmative widerspricht dem Affirmativen, das Negative dem Negativen.

Der affirmative Widerspruch erzeugt sich durch das Verhältniß der Einheit des Wesens zur Entwicklung ihres Daseins. Die Einheit ist der Trieb, welcher das Dasein bewegt. Das Dasein des Wesens ist der Proceß, durch dessen Thätigkeit es actu wird, was es potentia sein soll. Die Entzweiung besteht hier in dem Widerspruch, daß das, was zufolge der Natur des Wesens sein soll, noch nicht als Dasein gesetzt ist, allein eben dieser Widerspruch wird durch die Thätigkeit des Wesens aufgehoben. Er ist also kein Widerspruch des Wesens mit sich selber, sondern nur mit seinem Dasein. Die Erzeugung desselben löst die Spannung auf. Das Lebendige z. B. muß sich ernähren. Die Nahrung ist im Verhältniß zu ihm ein unorganisches Mittel, das es sich im Allgemeinen zur Voraussetzung macht, im Einzelnen aber suchen und sich assimiliren muß. Das Todte wird durch die Assimilation zu einem selbst lebendigen Moment des Lebendigen verwandelt. Das Lebendige wird durch sein Wesen, das Leben, zum Suchen der Nahrung getrieben und bringt sich, indem es sie assimilirt, seinem Wesen gemäß hervor. Alle schöpferische Thätigkeit des Geistes beruht auf der Ueberwindung eines Widerspruchs, der sich aus seinem Wesen erzeugt, indem dasselbe sich als Dasein zu setzen strebt. Die Unruhe des Künstlers, sein Ideal zu realisiren, ist kein Widerspruch, der nicht sein sollte. Er löst sich durch die Werke, in denen der Künstler die blos subjective Möglichkeit der Vorstellung in objective Thatsächlichkeit verwandelt. Der unproductive Mensch wird von solchen Widersprüchen, welche den Künstler erfüllen, nicht beunruhigt. Das Bewußtsein einer uns obliegenden Pflicht beunruhigt uns, bis wir ihr genügt haben. Das Schamgefühl ist das Gefühl eines Widerspruchs zwischen der Erscheinung der Nothwendigkeit der Natur und der Freiheit des Geistes; ein

Gefühl, welches ſein ſoll. Naturalia non sunt turpia iſt wahr nur für die Natur, der Menſch aber wird durch die Nothdurft zum Eingeſtändniß einer unfreiwilligen Abhängigkeit von der Natur gezwungen, die er für Andere zu ſecretiren ſucht u. ſ. w.

Im Gegenſatz iſt die Beziehung der Entgegengeſetzten auf einander als eine ruhige geſetzt. Das eine Extrem enthält das von ihm ausgeſchloſſene als ſein anderes an ſich, hebt es aber nicht actu in ſich auf. Nordpol und Südpol, Abend und Morgen, Oben und Unten, Convergenz und Divergenz, Armuth und Reichthum u. ſ. w. ſind keine Widerſprüche. Im Widerſpruch geht die Beziehung der Entgegengeſetzten in Thätigkeit über. Der Gegenſatz iſt im Widerſpruch enthalten, aber nicht blos als ruhige Beziehung, ſondern die Extreme ſetzen ſich einander actu als negative entgegen. Im affirmativen Widerſpruch iſt es die Einheit des Weſens, die ſich von ihrer Entgegenſetzung durch ihre Thätigkeit befreit, dadurch gerade aber productiv wirkt. Im negativen Widerſpruch verhält ſich das Daſein des Weſens negativ gegen die Einheit und den Begriff deſſelben. Es entſteht das Gegentheil der poſitiven Entwicklung, nämlich die *Production der Vernichtung des Weſens* in ſeinem Daſein. Dieſe falſche Production iſt an ſich nur durch dieſelbe Natur des Weſens möglich, die in der wahren zu poſitiven Reſultaten kommt. Inſofern iſt es die affirmative Richtung des Weſens ſelber, die ſich *durch eigene Verkehrung zum Widerſpruch macht*. Der negative Widerſpruch würde gar nicht möglich ſein, wenn er nicht die Negation der poſitiven Auflöſung des affirmativen Widerſpruchs wäre. Dies iſt der Zuſammenhang zwiſchen dem affirmativen und negativen Widerſpruch. Wenn man den letztern, wie die formale Logik es thut, nur empiriſch aufnimmt, ſo bleibt er nicht nur unbegreiflich, ſondern muß ſich auch gefallen laſſen, was er allerdings auch ſein kann, für einen bloßen Fehler im Denken zu gelten, während er ſeine reale Wurzel in der Nichtauflöſung der Verkehrung des Weſens ſelber hat. Alle Disproportion, Disharmonie, Desorganiſation, Krankheit, Unnatur, Häßlichkeit, Bosheit, Wahnſinn, exiſtirt nur als die *nicht ſein ſollende Selbſtvernichtung* des affirmativen Weſens ſelber. Das Negative iſt nur an und aus dem

Positiven als eine secundäre Epigenesis, welche die ursprüngliche Kraft des Positiven negativ setzt und in ihre parasitischen Productionen verwendet. Das Wesen sollte in seinem Dasein die Einheit mit sich affirmiren. Verhält es sich gegen seine Einheit negativ, so qualificirt es die ganze Gestalt seiner Entwicklung negativ und bringt eine Afterbildung hervor, welche als Dasein seinem Begriff reell widerspricht, weil in ihr das Positive negativ vorhanden ist. Das Negative ist also an sich das Positive selber, aber als Zerstörung des Wesens, als Unwesen. Es ist der Widerspruch, mit aller Thätigkeit nur Verrenkung, Verbildung, Entstaltung, Verkrankung, Verarmung, Unordnung, Anarchie, Hader, Qual, Angst, Verbrechen, Mord und Verwesung zu erzeugen. Dies Negative ist folglich das mit sich entzweiete Wesen, dessen falsche Sucht, nämlich mit aller Anstrengung endlich doch nur das Nichts zu produciren, etwas qualitativ Anderes ist, als die Negativität im affirmativen Widerspruch.

Dieser Begriff des Widerspruchs ist es, den wir den realen Widerspruch nennen müssen und an welchen wir bei diesem Wort auch zunächst zu denken pflegen. Weil seine Möglichkeit in der Freiheit des Wesens liegt, so ist es schwer, bei seiner Beschreibung allen Mißverstand entfernt zu halten. Die vulgäre Auffassung der Hegelschen Philosophie beschuldigt dieselbe, die Entzweiung als solche zum Wesen des Wesens zu machen, während die Einheit desselben ihr nicht nur das Erste, sondern auch das Letzte ist. Die Philosophie ist gezwungen, den Zusammenhang des Negativen mit dem Positiven zu zeigen und Philosophen, wie Platon und Jakob Böhme, Schelling und Baader, sind oft sehr weit in dem Bestreben gegangen, die Selbstaffirmative des Wesens nur dadurch als möglich zu setzen, daß sie die Negative beständig von sich ausschließt So sagt z. B. Schelling in seinem vortrefflichen Antwortschreiben an Eschenmayer in der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, S. 103.: „Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist die höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle;

es gibt kein Himmelsgefühl als in der beſtändigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Geſundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der ſtets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit" Solche und ähnliche Aeußerungen können leicht dahin gemißdeutet werden, als werde das Negative auch als das Nichtſeinſollende zu einer nothwendigen Bedingung für das Poſitive gemacht, nämlich nicht blos im Sinn der Entgegenſetzung, ſondern im Sinn des reellen Widerſpruchs, als ſei das geſunde Leben ohne Krankheit, als ſei das Schöne ohne das Häßliche, das Wahre ohne das Falſche, das Gute ohne das Böſe unmöglich, während damit nur geſagt ſein ſoll, daß das Poſitive an ſich ſelbſt das Negative als ſeine ihm allerdings immanente Möglichkeit enthält, ſie jedoch, als affirmativ, von ſich ausſchließt. Das Poſitive iſt inſofern die Bedingung für das Negative, als, wenn das Weſen nicht wäre, das Unweſen gar nicht ſein könnte. Das Weſen als affirmative Beziehung unterſcheidet ſich von ſich ſelbſt als Wirklichkeit und Möglichkeit und begreift in dieſer auch die Möglichkeit als Negation ſeiner Wirklichkeit. Indem es dieſe Möglichkeit poſitiv negirt, bringt es ſich nach ſeiner Wahrheit hervor; geht es aber ſelber in die Negation ein, ſo wird es zwar auch productiv, aber mit der Unfruchtbarkeit, denn es bringt die Negation ſeiner Realität hervor, die zwar empiriſches Daſein hat, vom Begriff des Weſens jedoch als das Nichts verurtheilt wird. Wie ſollte das Negative wohl entſtehen können, wie ſollte es einen wenn gleich an und für ſich ohnmächtigen Beſtand zu haben vermögen, wenn es nicht aus dem Poſitiven entſpränge? Das Wort: negativ, hat hier nicht blos die Bedeutung der Antitheſe im einfachen Gegenſatz oder des im Triebe liegenden Poſtulats eines noch nicht Daſeienden, ſondern die Bedeutung eines falſchen Daſeins, was nicht ſein ſoll. Der Denkfaulheit ſagt es zu, ſich das Negative als ein dem Poſitiven völlig fremdes Weſen vorzuſtellen, ſich aber um den Urſprung deſſelben nicht zu kümmern. Macht ſie einmal einen ſolchen Anlauf, ſo beendet ſie ihn gewöhnlich bald mit der Erklärung, daß die Entſtehung des Negativen nicht zu begreifen ſei und hüllt dieſelbe in die vornehme

Form eines Myſteriums. Solche Miſologen können ſich nicht in die Zeugeſtätte des Weſens verſetzen, in welcher das Leben den Tod, der Wille den Unwillen, das Gute das Böſe, das Schöne das Häßliche nicht in ſich, aber an ſich hat. Wenn ein Künſtler das Schöne producirt, ſo beſteht er einen fortwährenden Kampf mit dem Häßlichen, das er von ſeiner Schöpfung poſitiv ausſchließt. Ein Künſtler überlegt, vergleicht, wählt, ändert in ununterbrochener Selbſtkritik, damit er in ſeinem Werk das Häßliche vermeide, weil das Häßliche nicht gar Nichts, ſondern das Negativſchöne iſt. Das Schöne an ſich iſt das poſitive Ideal, welches den Künſtler begeiſtert, allein dieſer Begeiſterung iſt der Blick auf die Negative des Schönen ſo wenig fremd, daß er vielmehr die Production deſſelben beſtändig überwacht.

Dieſe Erkenntniß des negativen Widerſpruchs iſt eine der wichtigſten in der Philoſophie. Sie befreit von dem Wahne, das Krankſein nur für eine unvollkommene Geſundheit, das Böſe für ein mangelhaftes Gute, das Häßliche für ein unentwickeltes Schöne, das Falſche für ein verfehltes Wahre zu halten, ſondern Krankheit, Bosheit, Häßlichkeit, Falſchheit, ſind der qualitative Widerſpruch der Geſundheit, Güte, Schönheit und Wahrheit. Die wahrhafte Auflöſung des negativen Widerſpruchs iſt daher das Ablaſſen von dem Widerſpruch gegen das Affirmative, das *Aufgeben der falſchen Richtung der Production*. Dieſer negative Act iſt die unumgängliche Bedingung, die poſitive Kraft wieder frei, und das Geſunde, Wahre, Schöne und Gute wieder möglich zu machen. Wenn ein Kranker geſund werden will, iſt es nicht genug, daß er Arznei nehme: er muß auch die Krankheitsurſache meiden. Das abſtracte Untergehen eines in ſich entzweieten Daſeins iſt allerdings ein *Aufhören* des Daſeins des Widerſpruchs, nicht aber eine wirkliche Auflöſung deſſelben, obwohl die Kurzſichtigkeit der Menſchen ſich mit der Vorſtellung zu täuſchen liebt, daß die äußere Negation eines Daſeins ſie von den Widerſprüchen erlöſen könne, welche ihnen das Leben verbittern. Sie verkennen, daß ſie ſelbſt dieſe Widerſprüche von Innen erzeugen. Wenn man die Klagen der Menſchen hört, wenn man die Briefe lieſt, in denen ſie ihren Beſchwerden Raum geben, ſo ſollte man

glauben, daß ein anderer Ort, ein anderer Umgang, eine andere Stellung, ſie mit Einem Mal zu den glücklichſten Sterblichen machen müßte. Das Schickſal gewährt ihnen vielleicht dieſe heißerflehete Gunſt und ſiehe da, nachdem die Honigmonate der erſten äußerlichen Illuſion vorüber ſind, vernehmen wir bald wieder die alten Klagen, weil die Menſchen ſelber ſich nicht geändert und die Widerſprüche ihres Innern nicht ausgerottet haben, folglich aus ihrem eigenen Selbſt heraus auch nach Außen die Widerſprüche hin erneuern, die ihnen das Daſein verhaßt machen. Atra sedet post puppim cura!

Wir haben bei dem Begriff des affirmativen Widerſpruchs einige Beiſpiele gegeben, ihn von dem einfachen Gegenſatz zu unterſcheiden. Wir wollen hier noch die Operation vornehmen, an einigen andern die Geneſis des negativen Widerſpruchs zu erläutern. Wir haben z. B. früher geſagt, daß das Lebendige ſich auf eine gegen es ſelbſt unorganiſche Natur beziehe, die es als Nahrungsmittel negativ in ſich aufhebe, in ſich ſelbſt aber zu poſitivem Leben umſetze. Das Gefühl des Hungers iſt das eines affirmativen Widerſpruchs, der zum Suchen und Aufnehmen der Nahrung treibt. Bei der Ausſicht auf Sättigung iſt dies Gefühl angenehm und die Menſchen wünſchen ſich daher aus Höflichkeit einen geſegneten Appetit. Wenn aber aus Mangel an Nahrung der Hunger zum Verhungern wird, ſo iſt dies ein negativer Widerſpruch, denn in ihm wird der Vorausſetzung widerſprochen, welche der Trieb des Lebendigen macht, Nahrung zu finden. So iſt die Secretion des Ueberfluſſes in einem affirmativen Verhältniß zum Leben; wenn aber im Miserere eine hartnäckige Obſtruction den Koth durch den Mund drängt und dieſen alſo zum After verkehrt, ſo iſt dies ein negativer Widerſpruch. Ein- und Ausathmen ſind ein Gegenſatz. Indem aber die eingeathmete Luft carboniſirt wird, wird ſie unathembar. Eben dadurch entſteht der Trieb, ſie auszuathmen. Dies iſt ein affirmativer Widerſpruch. Wenn aber die eingeathmete Luft nicht wieder ausgeſtoßen werden kann, ſo entſteht ein negativer und das verathmende Individuum muß erſticken. Zweifel iſt ein affirmativer Widerſpruch, der einen rüſtigen Affect erzeugt

und zur Unterſuchung treibt; Verzweiflung aber iſt ein negativer Widerſpruch, weil ſie der Zweifel an der Möglichkeit der Auflöſung einer theoretiſchen oder praktiſchen Aufgabe iſt. So lange wir eine Pflicht nicht erfüllen, beunruhigt uns ein affirmativer Widerſpruch; wenn wir aber, ſtatt der Erfüllung ihres Gebots, demſelben poſitiv ſogar zuwiderhandeln, verſetzen wir uns in einen negativen, denn wir bringen alsdann das Pflichtwidrige hervor u. ſ. w.

Im affirmativen wie im negativen Widerſpruch iſt Actuoſität der Entgegeugeſetzten vorhanden. Die Entgegenſetzung wird aber zum Antagonismus der Colliſion, wenn das Gleiche mit dem Gleichen in einer identiſchen Beziehung ſich negativ gegen einander verhält. Das Weſen tritt ſich dann in der Verdoppelung zweier Exiſtenzen entgegen. Die auf ſolche Weiſe entſtehende Entzweiung kann eben ſo wohl durch den Antagonismus des Poſitiven als des Negativen hervorgebracht werden. Colliſion iſt der Widerſpruch des Homogenen mit ſich ſelbſt durch ſeine antithetiſche Verdoppelung. Das Heterogene kann nicht mit einander collidiren, der Begriff aber des Homogenen enthält wieder eine Mannigfaltigkeit verſchiedener Angriffspuncte, ſo daß die Identität des Homogenen nach dem Umfang des Begriffs beſtimmt werden muß. Materie kann mit Materie, Kraft mit Kraft, Leben mit Leben, Trieb mit Trieb, Leidenſchaft mit Leidenſchaft, Pflicht mit Pflicht, Staat mit Staat, Religion mit Religion collidiren. Das nur Heterogene, z. B. ein Felſen und das Talent eines Menſchen oder Leidenſchaft und Schlaf u. dgl. können nicht collidiren, wenn gleich wir im gemeinen Leben auch ſchon die bloße Hemmung einer Exiſtenz durch eine andere Colliſion zu nennen belieben und namentlich gern von einer Colliſion der Neigung mit der Pflicht geſprochen wird. Gewöhnlich denkt man bei der Colliſion an den Gegenſatz des Poſitiven und Negativen in dem Sinn, daß man dem Leben den Tod, dem Guten das Böſe, dem Schönen das Häßliche, dem Wahren das Falſche u. ſ. w. entgegenſetzt. Dies iſt aber noch nicht Colliſion, ſondern zu ihr gehört, daß das Gleiche ſich in einer identiſchen Beziehung von einander ausſchließt. Sie iſt daher eben ſo wohl im affirmativen, als im negativen Widerſpruch möglich. In

beiden, wie wir gesehen haben, ist es allerdings das identische Wesen, welches sich durch den Unterschied seines Daseins mit sich selbst vergleicht, allein zur Collision wird die Beziehung erst, wenn dasselbe Extrem mit sich selber in der Verdoppelung seiner Existenz negativ zusammentrifft. Nehmen wir z. B. zwei Massen an, so können sie specifisch heterogen sein; als materiell sind sie aber darin homogen, den Raum zu erfüllen. Stoßen sie nun in demselben Punct des Raums zusammen, so hat jede die gleiche Möglichkeit ihn zu erfüllen. Eben hierdurch widersprechen sie einander. Der Stoß, mit welchem sie zusammen und sofort auseinanderprallen, ist der Ausdruck der Einheit ihres Wesens, die in der gleichen Richtung auf den gleichen Punct sie antagonistisch werden läßt. Wenn gleichnamige Pole sich einander berühren, so ist dies eine Collision, die in ihrer gegenseitigen Abstoßung zur Erscheinung kommt. Dies Phänomen ist viel reicher, als man es zu nehmen pflegt. Nordpol und Südpol sind der einfache Gegensatz. Nordpol und Südpol, die Extreme der magnetischen Wesenheit, attrahiren einander nicht nur in denselben Magneten, sondern auch in verschiedenen, denn wenn ein Magnet mit einem andern ungleichnamig zusammentrifft, so entsteht aus beiden dynamisch sofort Ein Magnet, in welchem der Südpol des einen wie der Nordpol des andern aufgehoben und der bisherige Nordpol des einen in den Südpol der neuen magnetischen Synthese verwandelt wird. Trifft aber der Nordpol mit dem Nordpol oder der Südpol mit dem Südpol zusammen, so schreckt er gleichsam vor seiner eigenen Bewegung in sich zurück, denn statt sich, wie er seinem Wesen nach sollte, in seinem entgegengesetzten Pol als mit sich identisch zu finden, trifft er, nur in anderer Gestalt, wieder auf sich selbst und fliehet daher actu eben so, als der ihm entgegengesetzte, in sich zurück. Diese gegenseitige Abstoßung, das Product der Collision, ist die Bewegung, in welcher die Einheit des Wesens den Widerspruch löst, die gleiche Richtung, nach Norden oder Süden, auf denselben Punct zu beziehen. In der gegenseitigen Anziehung der ungleichnamigen Pole verkehrt sich der eine in den andern; diese Verkehrung ist kein nur einfacher Gegensatz, aber auch keine Collision, sondern ein affirmativer Widerspruch, in welchem die Ein-

heit des Weſens, die ohne Polarität keine magnetiſche wäre, denſelben Pol, der noch eben Nordpol war, plötzlich als Südpol beſtimmt und umgekehrt, eine ganz erſtaunliche Thatſache, die abſolut unbegreiflich ſein würde, wenn nicht jeder der beiden Magneten durch und durch polariſch wäre. Auch in der mechaniſchen Aſtronomie bedenken wir oft nicht genug, daß die Entgegenſetzung zur Colliſion fortgeht, weil kein Conflict uns daran erinnert. Wir ſagen z. B. der ſolariſche Centralkörper attrahire den planetariſchen als ſeinen peripheriſchen, vergeſſen aber, daß der planetariſche eben ſowohl den ſolariſchen attrahirt, daß alſo die ſolariſche und planetariſche Attraction mit einander kämpfen, ein Widerſpruch, der ſich in ihrer rotatoriſchen Bewegung löſt. Da nun daſſelbe Verhältniß zu allen übrigen kosmiſchen Körpern ſtatt findet, ſo geht die rotatoriſche Bewegung zugleich in eine translatoriſche über. Der ſich erzeugende Widerſpruch iſt in einer eben ſo beſtändigen Löſung begriffen.

Man kann die Colliſion durch die ganze Stufenreihe der Weſen verfolgen und beobachten, wie ſie eine immer tiefere Entzweiung, einen immer heftigeren Kampf, bis zum ſcheußlichen Mord der Völker durcheinander, hervorbringt. Die Schulbeiſpiele pflegen in der neuern Zeit, nach Hegels Vorgang, die berühmte Colliſion der Pflicht der Pietät mit der Pflicht des Gehorſams gegen das Staatsgeſetz in der Sophokleiſchen Antigone hervorzuheben. Allein es ſind nicht nur tragiſche, ſondern auch komiſche Colliſionen möglich. Die tragiſche Colliſion opfert das Daſein für die Erhaltung der Einheit des Weſens, während die komiſche mit dem Schein des Opfers ſpielt und noch öfter in der bloßen Einbildung der Colliſion beſteht. Hier kommt Alles auf die nähern Umſtände an. Wenn ein und daſſelbe Weib zugleich von zwei Männern geliebt wird, ſo ſchließen ſich dieſe als Nebenbuhler eben durch die gleiche Liebe von einander aus. Sie befinden ſich in Colliſion mit einander und die identiſche Beziehung, in welcher ſie ſich begegnen, kann ſie zum Haß gegen einander entflammen. Es iſt dies aber nicht nothwendig, ſondern es ſind hier viele und auch komiſche Modificationen in der Geſtaltung der Colliſion möglich.

Die Colliſion iſt ein realer Widerſpruch, aber in Anſehung des Inhalts iſt ſie formal, weil ſie als die Form des Widerſpruchs überhaupt eben ſowohl den affirmativen als den negativen Widerſpruch in ſich aufnehmen kann. Das Poſitive kann mit dem Poſitiven, alſo Leben mit Leben, Macht mit Macht, Gutes mit Gutem, Liebe mit Liebe, Wahrheit mit Wahrheit, Freiheit mit Freiheit, aber auch das Negative mit dem Negativen, alſo Krankheit mit Krankheit, Schwäche mit Schwäche, Böſes mit Böſem, Haß mit Haß, Lüge mit Lüge, Knechtſchaft mit Knechtſchaft collidiren. Und nicht einfache Colliſionen allein ſind möglich, ſondern auch Häufungen der Widerſprüche und Colliſionen. Es kommt auf die Natur eines Daſeins an, welche Widerſprüche in ihm möglich ſind. Je niedriger ein Weſen ſteht, um ſo weniger, je höher, deſto mehr Widerſprüche ſind in ihm möglich. Es kann daher ein Daſein nicht nur ſucceſſiv in verſchiedene Widerſprüche verfallen, ſondern es kann auch gleichzeitig von verſchiedenen Widerſprüchen zerriſſen werden. Der eine Widerſpruch hat neben dem andern Raum. Jeder hat ſeinen Verlauf für ſich. Der eine kann ein Verhältniß zu den andern haben und in ſie eingreifen, er kann aber auch verhältnißlos ſein. Es kann alſo, da die Widerſprüche demſelben Daſein inhäriren, die Entwicklung des einen die der andern modificiren, allein an ſich folgt jeder der Nothwendigkeit ſeiner Natur, der phyſiſche als ein phyſiſcher, der intellectuelle als ein intellectueller, der moraliſche als ein moraliſcher, der politiſche als ein politiſcher, der äſthetiſche als ein äſthetiſcher, der religiöſe als ein religiöſer. Es widerſpricht ſich nicht, daß ein von einem religiöſen Bürgerkrieg zerfleiſchter Staat, wie China in dieſem Augenblick, gleichzeitig nach Außen in Widerſpruch gerathe. Es widerſpricht ſich leider nicht, daß ein von productiver Begeiſterung für die Verwirklichung ſeines Ideals erfüllter Künſtler gleichzeitig der Qual des Verhungerns preisgegeben ſei. Was wir intereſſant zu nennen pflegen, beſteht in der mannigfachen Verwicklung der Widerſprüche. Je mehr einander durchkreuzen, deſto intereſſanter.

Auflöſung des Widerſpruchs.

Der Gegenſatz fordert keine Auflöſung, denn er iſt die ruhige Beziehung des Weſens als der Mitte auf ſeine Extreme; er iſt nothwendig. Der Widerſpruch als affirmativer fordert eine Auflöſung, denn er iſt die Unruhe des productiven Triebes, der ſich freilich ſelbſt geſtaltet, aber für das Daſein ſeines Weſens die Vorausſetzung eines andern Daſeins als Mittel macht, von dem es im Einzelnen zufällig iſt, ob er ſie findet. Die Auflöſung des affirmativen Widerſpruchs iſt das Producirem. Der Widerſpruch als negativer fordert nicht weniger eine Auflöſung, weil in ihm das Daſein dem Begriff ſeines Weſens widerſpricht und die Einheit deſſelben gegen ſeine Entzweiung reagirt. Der negative Widerſpruch kann aufgelöſt werden, weil er, obwohl empiriſch ein poſitives Daſein, doch in Verhältniß zum Weſen Nichts iſt. Das mit ſich entzweite Daſein geht zu Grunde oder wird in die Einheit des Weſens zurückgenommen. In der Colliſion endlich kommt zur Erſcheinung, daß das Daſein durch die Freiheit ſeiner Exiſtenz ſich verdoppeln und in der Entgegenſetzung durch ſeine identiſche Beziehung ſich ausſchließen kann.

Nach der formalen Logik kann der Widerſpruch nicht aufgelöſt werden. Da er ihr zufolge ein Fehler in unſerm Denken iſt, ſo kann ſie ihn nur beſeitigen, indem ſie den Irrthum aufdeckt, der ihn veranlaßt, oder berichtigen, indem ſie die Glieder ergänzt, deren Mangel ihn hervorrief. Als contradictio in adjecto macht ſie ihn zum Abſurden, das ſich nicht auflöſen läßt, ſondern den Thoren wie den Weiſen gleich geheimnißvoll bleibt. Dies Abſurde hebt ſeine Möglichkeit durch ſeinen Selbſtwiderſpruch unmittelbar auf. Die formale Logik hat hier einige Beiſpiele, mit denen ſie als mit einem logiſchen Ultimatum eben ſo zu imponiren ſucht, wie mit dem berühmten Satze von der Unwiderleglichkeit der erhabenen Wahrheit, daß zwei mal zwei vier ſind. Ein viereckter Cirkel, eine lebendige Leiche, ein lederner Schleifſtein und ein hölzernes Eiſen (oder wie die Griechen, von denen natürlich dies Alles geerbt iſt, ſagten, ein σιδηροξύλον) ſind die logiſchen Scheuſale, die man heranzieht, wenn man etwas als ein Widerſpruchvolles zu brandmarken ſucht.

Der Verſtand will zuletzt immer nur wieder die unterſchiedloſe Identität. Man könnte ihn wohl chicaniren, indem man gegen jene Beiſpiele Inſtanzen vorbrächte. Iſt verſteinertes Holz nicht Holz, welches Stein iſt? Iſt ein moderner Streichriem nicht ein lederner Schleifſtein? Iſt ein Scheintodter nicht eine lebendige Leiche? Setzen nicht die Mathematiker die Peripherie eines unendlichen Kreiſes gleich einer Geraden? Abgeſehen aber von ſolchen Verlegenheiten, die man der Logik des abſtracten Verſtandes bereiten könnte, iſt es wohl richtig, daß das Abſurde ein Widerſpruch iſt, nicht aber, daß jeder Widerſpruch abſurd iſt. Das Abſurde iſt ein negativer Widerſpruch, der die Nullität ſelbſt zum Inhalt hat. Dieſe Nullität iſt jedoch nicht nur eine blos ſubjective Vorſtellung, ſondern kann auch eine reelle Exiſtenz ſein. Eine Katze mit zwei Köpfen und acht Füßen iſt eine zoologiſche Abſurdität, kann aber als Mißgeburt eine empiriſche Exiſtenz haben. Wenn Jemand, einen Zweck zu erreichen, widerſprechende Mittel anwendet, ſo iſt es natürlich unmöglich, daß der Zweck ſich verwirkliche. Er handelt abſurd, aber die Abſurdität wird exiſtiren. Wenn jener Bauer ſeinem Eſel die Laſt erleichtern wollte, daher den Sack auf die eigenen Schultern nahm, ſich nun aber ſammt dem Sack auf den Rücken ſeines Grauen ſetzte, ſo handelte er abſurd und der Eſel mußte unter der vermeinten Erleichterung erliegen. Unmögliche Zwecke ſind ebenfalls abſurd, denn es kann für ſie kein adäquates Mittel geben. Hindert dies aber das unſterbliche Geſchlecht der Charlatane, dem leichtgläubigen Publicum ſolche Zwecke plauſibel zu machen? Wollen nicht auch bei uns, unſerer Aufklärung zum Trotz, viele Menſchen ganz ernſtlich, was jener Neger in Afrika von Dr. Overweg wollte, eine Medicin gegen das Unglück? Gleichen wir nicht alle zuweilen jenem Juden, der ſtündlich ein Pulver in Waſſer nehmen ſollte und ſich deshalb immer eine Stunde lang in eine Wanne mit Waſſer ſetzte, in welcher er das Pulver trocken hinunterwürgte?

Das Abſurde als contradicto in adjecto hebt ſich ſelbſt auf. Weil es, wie wir ſagten, die Nullität zum Inhalt hat, nennen wir auch das Negative, ſofern es das nicht ſein Sollende iſt, überhaupt abſurd. Es muß aber in einem beſtimmten Falle,

Wenn wir ſagen, daß die Extreme in einander übergehen, oder nach der Franzöſiſchen Phraſe: les extrèmes se touchent, oder wenn wir nach dem Lateiniſchen Ausdruck von der coincidentia oppositorum ſprechen, ſo wollen wir damit die Einheit des Weſens bemerklich machen, die als eine an ſich identiſche ſelbſt in den Gegenſatz und Widerſpruch übergeht. Daß die Extreme ſich berühren, ſoll nicht blos einen äußerlichen Contraſt, ſondern das immanente Umſchlagen deſſelben Daſeins von Extrem zu Extrem bezeichnen, wie die Sprichwörter der Völker dieſe große Wahrheit in vielen ſinnreichen Wendungen predigen. Es ſoll damit nicht blos geſagt ſein, daß das Entgegengeſetzte, dem Begriff nach, das Entgegengeſetzte an ſich hat, wie dies im Gegenſatz und Widerſpruch überhaupt der Fall iſt, ſondern daß ein und daſſelbe Daſein durch ein Extrem ſeines Weſens das entgegengeſetzte hervorbringt. In der Einheit des Weſens ſind beide Extreme möglich und ein Daſein kann ſich ſogar durch das beſtändige Uebergehen von dem einen zum andern erhalten. Wie ſich dieſer Zuſammenhang der Extreme geſtaltet, hängt von der ſpecifiſchen Beſtimmtheit des Weſens ab. Wenn eine Linie mit einer andern convergirt, ſo werden ſich beide in demſelben Punct ſchneiden; ſetzen ſie ſich fort, ſo werden ſie vom Schnittpunct aus durch die nämliche Richtung, vermöge welcher ſie convergirten, divergiren. Im Schnittpunct berühren ſich dieſe Extreme als actueller Uebergang. Das animaliſche Leben geht durch das Wachen, indem es ermüdet, zum Schlafen und das Schlafen, indem es die Einheit der Vitalität reproducirt, zum Wachen über. Im Einſchlafen und im Erwachen berühren ſich die Extreme einen Augenblick und zwar auf entgegengeſetzte Weiſe. Im Geſchick iſt die Kataſtrophe der Moment, in welchem die Kriſis des Widerſpruchs hervorbricht und, was noch eben als Glück geprieſen wurde, in Unglück, ſo wie Unglück in Glück ſich umwendet. Dies Uebergehen in's Entgegengeſetzte kann mit ſeiner Plötzlichkeit das Weſen zweideutig erſcheinen laſſen, aber die genauere Betrachtung enthüllt daſſelbe als ein nothwendiges Reſultat. Man ſollte nach dem Gegenſatz erwarten, daß er ſein Entgegengeſetztes nur von ſich ausſchlöſſe, nicht, daß er es hervorbrächte. Wenn wir nun durch

den Hervorgang des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten überrascht werden, so ist es nicht das Extrem als ein abstractes Dasein, welches den Absprung in's Extrem bewirkt, sondern das im Extrem an der Realisation seines Daseins arbeitende Wesen. Wenn man sagt: summum jus summa injuria, so ist dies nicht wahr, denn es ist unmöglich, daß das Recht Unrecht sein könne. Es wäre dies die Absurdität einer contradictio in adjecto. Vielmehr soll es heißen, daß die einseitige Rücksichtslosigkeit in der Verwirklichung des formalen Rechts das höhere Recht der Sittlichkeit verletzen kann; summum jus soll nicht das mit der Güte identische absolute Recht, sondern nur das äußerste Beharren auf dem Buchstaben des positiven Rechts bedeuten, das, von aller Billigkeit abstrahirend, in seiner Consequenz das Wohl Anderer vernichtet. Diese summa injuria wird aber als ein Extrem in sich zurückschlagen und sehr unerwartet wiederum sich selbst vernichten, wie Shakespeare in seinem Shylock so vortrefflich den doppelten Uebergang entwickelt hat, daß das höchste positive Recht in seiner abstracten Ausführung zum höchsten Unrecht, hier zum Morde wird, aber eben dies Extrem in seiner Folge die Gefahr des Todes auf den Juden zurückschleudert. Wollust kann in Grausamkeit übergehen, wie die Römischen Elegiker von den Bissen singen, mit denen sie die Schultern ihrer Mädchen zerfleischt haben, allein eben so kann Grausamkeit in Wollust übergehen, wie die Römer sich am kunstgerechten Morden der Gladiatoren vergnügten. Die Cultur hat die Extreme der Uncultur und Hypercultur an sich. Wenn nun diese in Formen übergeht, die wir eben so in jener treffen, so sagen wir, die Extreme berühren sich, weil die Hypercultur dann mit ihrem Gegensatz zusammenfällt. So erzählt z. B. der Reisende Richardson — und Bahrt hat es bestätigt — in seinem Tagebuch: „Die Frauen von Tintalus (bei Bahrt Tinteluft), von der Schäferin bis zur Prinzessin, sind eben so für einen schönen Hintern eingenommen, als die Europäischen Damen; nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß sie hier entzückt sind, der bewundernden männlichen Bevölkerung den natürlichen Hintern zu zeigen. Wenn einem Frauenzimmer zugerufen wird, die zum Brunnen nach Wasser geht, so dreht sie sich nicht um, um zu sehen, wer sie ruft,

ſondern zieht ſogleich ihren Rock dicht um ihre Geſtalt herum und gibt ihm eine höchſt lebhaft und unnatürlich ſchwingende Bewegung, zur großen Befriedigung der ſie bewundernden Zuſchauer. So ſehen wir, wie die Koketten von London und Paris an entgegengeſetzten Polen mit denen der Sahara in Centralafrika zuſammenfallen."

Aus der bisherigen Entwicklung wird ſchon erhellen, daß ein Widerſpruch unaufgelöst bleibt, wenn die Extreme ihr Daſein im Kampf gegenſeitig nur vernichten, wie man dieſe kahle Negation mit jener allerliebſten Geſchichte von den beiden Löwen verſpottet hat, die zornentbrannt im Walde ſich begegneten und gegenſeitig ſo ganz und gar auffraßen, daß nur ihre Schwänze übrig blieben. Aber es wird auch erhellen, daß ein Widerſpruch ungelöst bleibt, wenn ſeine Extreme ihre Spitzen nur äußerlich abſtumpfen, wenn ſie den Grimm der Entzweiung nur in ſich zurückhalten, ſich Scheinzugeſtändniſſe einer geheuchelten entente cordiale machen und den Conflict des Widerſpruchs nur vermeiden. Dies iſt die Pſeudoauflöſung des juste milieu, wie wir ſeit der unglücklichen Politik Louis Philipp's ein ſolches Verſtecken der Gefahr des Widerſpruchs zu nennen pflegen. Die wahrhafte Auflöſung ſcheuet nicht den Ernſt der Colliſion. In ihr ringt das Weſen mit ſich ſelbſt, die Extreme als die ihm nothwendigen Unterſchiede von der Einſeitigkeit zu befreien, mit Ausſchließung ihres Gegenſatzes als Totalität exiſtiren zu wollen. An ſich iſt allerdings jedes Extrem Totalität, allein doch nur ſofern es zugleich die Beziehung auf das ihm entgegengeſetzte an ſich hat, weil die Einheit des Weſens als eine in ſich unterſchiedene von dem einen Extrem ſo wenig als von dem andern abſtrahiren kann. Als ihre wahrhafte Mitte treibt es ſie, aus der Spannung der Entzweiung in die Härte des Conflictes überzugehen, weil in ihm ſich zeigen wird, ob in der That das eine ohne das andere exiſtiren kann. In ihm wird das Weſen ſich als die Macht beweiſen können, welche ſich beide unterwirft, weil es ja beide im Grunde hervorbringt und weil die Extreme nur durch die Identität ihres Weſens Extreme ſind, die ſich widerſprechen, indem ſie ſich in derſelben Beziehung von einander ausſchließen wollen. Je energiſcher ſie daher ihren Conflict rea-

liſiren, um deſto harmoniſcher kann die Verſöhnung in die letzte Tiefe der Einheit dringen. Sie können ſich aber verſöhnen, weil ſie an ſich deſſelben Weſens ſind. Die bloße Vernichtung der ſich Widerſprechenden wäre keine Auflöſung des Widerſpruchs. Eben ſo wenig die relative Ruhe einer Scheinausgleichung, während im Hintergrunde die unbefriedigte Einheit des Weſens latenter Weiſe die Entzweiung unterhält. Die Beſchwichtigung der einander drohenden Extreme durch ein künſtliches Niederzwängen ihres Conflicts läßt unter der friedlich ſcheinenden Oberfläche des juste milieu die Entzweiung nur um ſo intenſiver werden und in ſchleichender Verborgenheit an Kraft und Ausdauer gewinnen. Erſt dann vermag der Widerſpruch ſich wahrhaft aufzulöſen, wenn ſeine Extreme ihre Entgegenſetzung durch ihren Conflict ſelber auflöſen. Dieſe Einheit iſt dann nicht mehr die einfache gegenſatzloſe oder die in ſich nur unterſchiedene Identität, ſondern das aus der Entzweiung durch ihre Ueberwindung mit ſich wieder verſöhnte Weſen. Sie iſt die Harmonie, welche den Mißlaut des Widerſpruchs zur Einheit umwandelt und die Gefahr der Vernichtung beſtanden hat. In dieſer Rückkehr zur Einheit aus der Entzweiung liegt eine unendliche Affirmation, die den ganzen Reichthum des Weſens in ihre Seligkeit aufnimmt. Das Ende aller Dinge iſt nicht abſtracte Vernichtung oder Fixiren der Hölle der Entzweiung, ſondern das Freudenreich der Liebe, die nicht raſtet, bis ſie das All erobert hat. Dies iſt — auch in der Metaphyſik — die ewige erhabene Geſchichte der Freude des Vaters über den verloren geweſenen Sohn, der, nachdem er die Trübern der Endlichkeit genoſſen, reuig zurückkehrt und dem der darob entzückte Vater, alle Schuld vergebend, ein Feſtmahl ausrichtet.

3) Der Grund.

Der Unterſchied als Gegenſatz und Widerſpruch geht alſo in die Einheit des Weſens zurück und dieſe iſt folglich, als die Einheit ihrer Identität und ihres Unterſchiedes, der Grund.

So läßt ſich die Definition des Grundes in abstracto formuliren. In den Behandlungen der Logik ſehen wir aber, daß man

den Begriff des Grundes mit dem der Urſache unter dem Begriff des hypothetiſchen Urtheils oder gar erſt des hypothetiſchen Schluſſes zuſammenſtellt. Am Angenehmſten würde es offenbar vielen Logikern ſein, wenn ein Unterſchied von Grund und Urſache gar nicht exiſtirte, wie wir denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch in der That einen ſolchen Unterſchied nicht zu machen pflegen. Nun iſt unleugbar die Urſache Grund der Wirkung, die Wirkung Folge der Urſache. Der Begriff des Grundes iſt alſo in dem der Urſache enthalten oder der Begriff der Urſache iſt eine tiefere Beſtimmung des Begriffs des Grundes. Alle Sprachen unterſcheiden λόγος und αἰτια, ratio und causa, raison und cause, Grund und Urſache. Nun ſoll Grund die ideale, Urſache die reale Cauſalität bezeichnen. Unter ideal wird hier aber die ſubjective Combination zweier Begriffe in dem Verhältniß von Urſache und Wirkung verſtanden, unter real die objective Verknüpfung der Dinge als der thatſächliche Proceß der Veränderung. Dieſe Unterſcheidung ſcheint genügend zu ſein. Unterwirft man ſie jedoch einiger Kritik, ſo zeigt ſie ſich als mangelhaft. Grund ſoll die Idealurſache als die Beziehung ſein, die ich zwiſchen einem Daſein und einem andern als Grund und Folge mache. Eine ſolche Verknüpfung hat aber offenbar einen Sinn nur, ſofern an ſich auch objectiv die Folge aus dem Grunde hervorgeht, weil ſonſt meine Beziehung ein bloßer Irrthum, ein leeres Denken wäre. Iſt aber die Folge ein durch den Grund vermitteltes Daſein, ſo findet eine Realverbindung zwiſchen ihnen ſtatt und der Grund müßte für eine Urſache, die Folge für eine Wirkung erklärt werden. Wir ſagen daher auch bei Betrachtung einer Erſcheinung, daß wir ihren Grund ſuchen, denn wir erzeugen nicht den Grund, wir erkennen ihn nur; er iſt an ſich da. Umgekehrt ſoll Urſache die Realcauſalität ſein. Es iſt nichts dagegen einzuwenden, allein die Objectivität ſchließt nicht ihr ſubjectives Gedachtwerden aus und in dem realen Verhältniß iſt das logiſche mitgeſetzt. Der congruente Ausdruck würde daher ſein: das Weſen als Grund wird, indem es wirkt, zur Urſache. Der wirkliche Grund iſt ſo wenig eine blos ſubjective Beziehung, ein bloß logiſcher Begriff, als die wirkliche Urſache ein blos objectives Daſein, eine begriffloſe

Realität. Zieht man in dieſe Kategorien ſchon beſondere Geſtalten der Cauſalität herein, ſo verwandelt ſich natürlich die Unterſuchung in eine Entwicklung der ganzen Philoſophie. Schopenhauer z. B. hat dem Begriff des Grundes, in ſeiner Schrift von der vierfachen Wurzel des Grundes, eine eigene Monographie gewidmet und den Grund als den des Seins, Werdens, Erkennens und Wollens unterſchieden, als principium essendi, fiendi, cognoscendi und agendi. Nun ſoll nach ihm der Grund des Seins und Erkennens ideal, der des Werdens und Handelns real ſein. Den Grund des Werdens nennt er Urſache im engern Sinn, den Grund des Handelns Motiv als Triebfeder des Willens und ſo kann er unter der Kategorie des Werdens die ganze Naturphiloſophie, unter der des Handelns und ſeiner Motivation die ganze Moralphiloſophie abhandeln. Allein ſo ſpecielle Beziehungen gehören noch gar nicht in den Begriff des Grundes überhaupt. Was aus der gewöhnlichen Unterſcheidung von Grund und Urſache wird, kann man aus den Beiſpielen ſehen, durch welche ſie klar gemacht werden ſoll. In einer vielgebrauchten und unter dem Haufen todter Compendien durch Strebſamkeit in der That noch ausgezeichneten Propädeutiſchen Logik von Gokel 1839, S. 34. heißt es z. B. wörtlich: „Urſache und Wirkung, causa — effectus, bezeichnet die reale Beziehung, Grund und Folge, ratio — consequentia, die logiſche. Der Sprachgebrauch unterſcheidet nicht immer genau, doch wird Grund und Folge nur von ſolchen Erſcheinungen gebraucht, bei welchen ein Mitwirken vernünftiger Weſen ſichtbar wird.“ Hiernach wär' es alſo unerlaubt, zu ſagen, daß ein Schnupfen die Folge einer Erkältung oder die Elektricität der Grund des Gewitters ſei. Um nun jene gekünſtelte Unterſcheidung aufrecht zu erhalten, leſen wir in jener Logik folgendes Beiſpiel: „So ſpricht man von den Wirkungen und Folgen des Kriegs, der Kreuzzüge u. ſ. w. und verſteht unter Wirkungen die aus den in Wirklichkeit getretenen Handlungen der Menſchen unmittelbar hervorgehenden Erſcheinungen, unter Folgen die aus den gegebenen Thatſachen durch den Verſtand erkannten mittelbaren Erſcheinungen.“ Man ſieht wohl, das hier die ganze obige Diſtinction eigentlich verlaſſen und durch unmittelbar und mittel-

bar ein ganz neuer Unterſchied zwiſchen Urſach und Grund, Wirkung und Folge gemacht wird. Was ſoll nun aber als unmittelbar, was als mittelbar gelten? Wenn ein Kreuzfahrer, bevor er in den Orient zog, ſeine Habe der Kirche vermachte, war das eine Wirkung oder eine Folge der Kreuzzüge?

Man hat den Grund, wie oben ſchon angeführt, auch als eines der Denkgeſetze behandelt, daß man nichts ohne Grund ſetzen ſolle. Was der Denkende als Grund ſetzen wolle, bleibt hiernach ihm überlaſſen und er kann unter verſchiedenen Möglichkeiten ſich einen Grund wählen. Soll man aber einen Grund angeben, ſo verwandelt ſich der Satz des Grundes in einen Satz der Gründe. Um nun der Zufälligkeit und Willkür des ſo entſtehenden ſubjectiven Begründens entgegenzutreten, hebt man wieder die objective Seite des Grundes hervor und formulirt den Satz dahin: daß Alles ſeinen Grund habe. Hat Alles ſeinen Grund, dann genügt es nicht, von den vielen möglichen Gründen überhaupt einen anzuführen, ſondern es muß der Grund gefunden werden, der in der Sache ſelbſt liegt. Dieſer Grund, weil er die Exiſtenz der Sache mit Nothwendigkeit vermittelt, iſt der zureichende Grund, die ratio sufficiens. Das Prädicat zureichend ſcheint für den Begriff des Grundes pleonaſtiſch zu ſein, weil ein Grund, der zum Begründen nicht zureicht, kein Grund zu ſein vermöchte. Leibnitz, von deſſen Terminologie aus dieſer Sprachgebrauch ſich im vorigen Jahrhundert verallgemeinte, verſtand unter dem zureichenden Grunde ſchon die Finalcauſalität, als aus welcher der Realismus der Cauſalität erſt begreiflich würde. Weil das Weſen ſelber der zureichende Grund iſt, ſo ſagt man auch ganz richtig, daß etwas von ſelbſt oder daß es aus der Natur der Sache fölge, weil es wirklich aus nichts Anderm folgen kann. Wie Chriſtus ſagt, daß ein guter Baum gute, ein ſchlechter ſchlechte Früchte trage. Es folgt von ſelbſt, daß die Beſchaffenheit der Frucht mit der des Baumes identiſch ſein muß, da er der Grund ihrer Exiſtenz iſt. Wenn etwas zu Grunde geht, ſo kommt darin deſſen Natur oder Weſen zum Vorſchein. Es geht etwas zu Grunde, heißt freilich zunächſt ſo viel, als daß es untergeht. Es würde aber nicht untergehen, wenn es nicht ſeiner Natur

nach ſo beſchaffen wäre. Ein Schiff geht durch dieſelben Geſetze der Schwere in demſelben Waſſer zu Grunde, kraft welcher es auf ihm getragen wird. Ein Spieler geht unter, weil das Spiel als ſeine Leidenſchaft ihm zur zweiten Natur geworden iſt. Sagen wir, daß auf den Grund von etwas gegangen, daß auf den Grund gekommen wird, ſo heiß dies, daß vom unmittelbaren Daſein auf das Weſen als die Vermittelung deſſelben zurückgegangen werde. Wir fügen dem Grunde auch gern das Prädicat des letzten hinzu, was inſofern pleonaſtiſch iſt, als dieſer ſogenannte letzte erſt der wirkliche Grund ſein wird, aus welchem das Daſein ſich als Folge ergibt. Wenn man von den letzten Gründen im Plural ſpricht, ſo iſt das nur rhetoriſch zuläſſig. Logiſch werden die verſchiedenen letzten Gründe nur die Momente des Einen ſich begründenden Weſens ſein.

Hier müſſen wir aber noch einen Augenblick anhalten, um den Zuſammenhang der Begriffe richtig aufzufaſſen. Da nämlich für uns der Begriff des Widerſpruchs derjenige iſt, welcher dem des Grundes zunächſt vorangeht; da ferner die Entwicklung des Widerſpruchs uns zu der Einſicht geführt hat, daß ſie ſeine Auflöſung anſtrebe; da die Auflöſung aber, wenn ſie dies wirklich iſt, die Einheit des Weſens wiederhergeſtellt hat und dieſe Einheit mithin der Grund iſt, ohne welchen der Widerſpruch unmöglich wäre, ſo könnte man ſchließen, daß jedes Weſen, wenn es ſich entwickelt, durch den Widerſpruch zur Einheit mit ſich fortgehen müſſe. Es würde daraus folgen, daß in Allem der Widerſpruch exiſtire, wie denn Hegel in der That nicht ſelten in ſolcher Weiſe ſich ausgeſprochen hat, als ob Vernunft, Natur, Geiſt, als ob Gott ſelbſt nicht widerſpruchlos zu denken ſeien, und wie conſequent das Böſe als ein für die Entwicklung der Freiheit nothwendiges Moment gefaßt iſt. Hier, in ſolchen Folgerungen, erkennt man das Gefährliche einer Verabſolutirung des Widerſpruchs. Aus dieſer würde ſich ergeben, daß gerade das, worin wir ſonſt die Auflöſung aller Widerſprüche vorausſetzen, ſelbſt mit dem Widerſpruch behaftet wäre. Dergleichen Verlegenheiten laſſen ſich nur beſeitigen, wenn man den Unterſchied im Begriff des Widerſpruchs beachtet und den affirmativen vom negativen ſo wie beide von dem der Colliſion ſondert. Der

affirmative Widerſpruch iſt kein Widerſpruch des Weſens mit ſich als ſolchem, ſondern nur mit ſeinem Daſein als einem noch nicht geſetzten; er iſt daher productiv. Der negative Widerſpruch iſt die Negation des Weſens durch ein ſeinem Begriff widerſtreitendes Daſein; er iſt daher deſtructiv. Der Widerſpruch der Colliſion iſt die Entzweiung, welche durch Verdoppelung des Identiſchen entſteht, das ſich durch Beziehung auf das gleiche Weſen gegenſeitig ausſchließt. Von dieſen drei Formen des Widerſpruchs kann die erſte und dritte als eine allgemeine geſetzt werden, die dem Begriff des Weſens nicht widerſpricht, weil ſie ſich nur auf den Widerſpruch des Weſens in ſeinem Daſein bezieht. Die zweite Form hingegen kann nur als eine ſolche betrachtet werden, die im Begriff des Weſens zwar als eine mögliche liegt, allein in ſeinem Daſein nicht nothwendig als wirklich geſetzt zu werden braucht. Inſofern nun das Weſen dieſe Möglichkeit an ſich hat, ſie aber als Möglichkeit in ſich ruhen läßt, oder vielmehr dieſe Möglichkeit des Negativen beſtändig in ſeine Einheit aufhebt, kann zwar von ihm geſagt werden, daß es nicht ohne den Widerſpruch zu denken ſei, allein richtiger müßte man ſich ausdrücken, daß in ihm zwar die Nothwendigkeit der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit des negativen Widerſpruchs enthalten ſei. Inſofern iſt, wie ſich leicht erkennen läßt, das affirmative Weſen der wirkliche Grund des negativen Widerſpruchs wie der Colliſion. Es iſt dies eine Einſicht, deren unendliche Wichtigkeit ſich erſt in den realen Wiſſenſchaften vollkommen würdigen läßt und ohne welche die größten Naturerſcheinungen wie die höchſten Angelegenheiten der Menſchheit immer bleiben werden, wofür man ſie nur zu gern ausgibt: Räthſel. Niemand kann von der Nothwendigkeit den Zufall trennen. Durch die Nothwendigkeit der Natur kann ein Zufall hervorgebracht werden, der ein Weſen in ſeinem Daſein negativ mit ſich in Widerſpruch ſetzt. Eine Sturmwelle ſchleudert einen Fiſch an's Ufer, ſo muß er in Folge dieſes Zufalles, der ein für ihn nothwendiger war, nothwendig ſterben, weil, auf dem Lande zu leben, ſeinem Weſen widerſpricht. Niemand kann von der Freiheit die Möglichkeit der Willkür trennen, ihrer Nothwendigkeit mit Bewußtſein zu widerſprechen. Die Verſuchung zum Bö-

sen ist also eine im Wesen der Freiheit liegende Nothwendigkeit. Allein aus der Versuchung folgt nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Bösen. Dieser Fatalismus ist eine eben so falsche Doctrin, als diejenige, welche das Böse für einen unbegreiflichen Zufall erklärt. Weil die Möglichkeit des Bösen von der Erscheinung der Freiheit untrennbar ist, so verlegt das Gebet Christi die Versuchung zu ihm geradezu in Gott, was diejenigen Theologen, welche die tiefe Wahrheit dieser Wendung nicht verstehen, durch allerlei Sophismen und diabolische Mystificationen zu leugnen suchen. Eben so klar verlegt Christus aber auch die Erlösung vom Bösen in Gott, was den hierarchischen Zeloten niemals recht gewesen ist, als welche das Privilegium der Erlösung gern für sich in Anspruch nehmen, indem sie dieselbe zu einer weitläufigen Kunst nach der Art menschlicher Civil- und Criminalprocesse ausbilden. — Der Widerspruch als Collision ist ein aus der Freiheit des Daseins mit Nothwendigkeit möglicher, aber seine Wirklichkeit ist nur eine relativ, nicht schlechthin nothwendige; ein Satz, der für die Geschichte der Erde nicht weniger als für die Geschichte der Menschheit von höchster Bedeutung ist. Der Kampf gegen die Perser z. B. machte eine Hegemonie für die Leitung der vielen Griechischen Kleinstaaten nothwendig. War es aber nothwendig, daß Athen und Sparta durch den Kampf um diese Hegemonie erst sich und dann Griechenland selbst zu Grunde richteten? Wir haben jetzt denselben Fall in Deutschland, für welches die Perser durch die Russen, die Römer durch die Franzosen, die Phönizier durch die Engländer repräsentirt werden und Oestreich und Preußen sich wie Sparta und Athen gegenüber[illegible]. Ist es deshalb nothwendig, daß Oestreich und Preußen [illegible] gegenseitig und damit Deutschland zu Grunde richten? Kann [illegible]ht eine ganz andere Möglichkeit wirklich werden?

Aus dem Begriff des Wesens ergibt sich, daß es, als identisch mit sich, der formelle; als an[illegible]st seinem Dasein unterschieden, der reelle; als Einheit seiner Identität und ihres Unterschiedes der absolute oder vollständige Grund ist. Die Unterscheidung des Grundes in einen Seins- und Erkenntnißgrund, in eine ratio essendi und cognoscendi, ist zwar in den Hand-

büchern hergebracht, löst sich aber in die Einheit des wirklichen Grundes auf, denn das Erkennen hat ja das Sein zu seinem Gegenstande und würde nichts begründen, wenn seine Gründe nicht das Sein zum Inhalt hätten. Trendelnburg, in den Logischen Untersuchungen, II, 100, hat dies auch richtig erkannt und gesteht, daß der Erkenntnißgrund im weitern Sinn, um sich zu vollenden, mit der Sache zusammenfallen müsse. Auch zeigt er dies recht instructiv an einem von der Erkenntniß der Applattung der Erde an ihren Polen hergenommenen Beispiel. Nach S. 103. nennt er den Grund ein Ganzes, das seine Theile zur Einheit einer That verwendet. Dann springt er aber, weil ihm beständig der Zweckbegriff vorschwebt, ab und trennt das Denken wieder vom Sein, obwohl gerade der Zweckbegriff die Einheit des Denkens mit dem Sein, des Idealen mit dem Realen, enthält. „Es ist ein Mißverstand, klagt er S. 102, den freilich die Dialektik häufig in ihren Dienst nimmt, wenn man die ideale Selbstständigkeit in eine reale verwandelt." Als ob die ideale, ohne sich zu realisiren, den Namen einer idealen verdiente!

a) Der formelle Grund.

Der formelle Grund ist der Rückgang vom Dasein auf sein Wesen, das in der That unmittelbar der Grund ist. Der Grund ist Grund nur, sofern er etwas begründet. Er muß also in dem von ihm Begründeten enthalten sein. Das Begründete, die Folge, ist von ihm als Dasein unterschieden, macht aber das Wesen erst zum wirklichen Grunde, denn vorher ist es der nur mögliche. Wenn das Begründete nicht schon an sich im Grunde enthalten wäre, so könnte es nicht als Folge aus ihm hervorgehen. Der Grund muß also mit seiner Folge identisch sein. Das Wesen als Grund hebt sich zum Dasein als Folge auf. Diese Uebergang ist offenbar nicht blos eine Combination in unserm subjectiven Denken, sondern, wo ein Grund von uns gesetzt wird, der, ein wirklicher zu sein, sich auch selbst setzt, muß in der Folge der Grund enthalten sein muß, kann als Grund der Folge ihr Inhalt angegeben werden. Das Begründen wird dann als eine Tautologie erscheinen, allein nicht aus bloßem Ungeschick des Denkens, sondern

weil das Weſen des Grundes mit dem der Folge identiſch iſt. Der Unterſchied der Folge vom Grunde iſt mithin ein nur formeller, weil es daſſelbe Weſen iſt, welches, als Grund, ſich zur Folge beſtimmt und die Tautologie alſo ihre Berechtigung an der nothwendigen Identität der Folge mit ihrem Grunde hat. Der Grund z. B. des Magnetismus wird in die Polarität der Materie geſetzt; die Polarität erſcheint mithin als ſeine Folge; aber der Magnetismus, der ihr Grund ſein ſoll, beſteht eben in der Polarität der Materie. Als Grund des Gewiſſens gibt man das Bewußtſein von dem Verhältniß an, in welchem unſer Handeln zur Idee des Guten ſteht; aber eben dies Bewußtſein, das in einem beſtimmten Daſein des Willens als eine Folge erſcheint, macht das Weſen des Gewiſſens aus.

b) Der reelle Grund.

Der formelle Grund bezieht ein Daſein als Folge auf ihr Weſen als Grund. Er überſetzt die Folge in den Grund zurück und täuſcht inſofern die Erwartung, die im Grunde ein Anderes, den Unterſchied von der Folge, zu finden hoffte. In der That ſind Grund und Folge von einander unterſchieden, weil dieſe das Daſein des erſtern iſt. Als Daſein hat die Folge ein Verhältniß zu anderm Daſein. Dies Verhältniß wird durch das Weſen des Daſeins beſtimmt. Das Weſen reflectirt ſich alſo in die Beziehungen, welche ſein Daſein nach verſchiedenen Seiten hin haben kann. Wird daher eine ſolche als Grund des Daſeins aufgefaßt, ſo wird implicite damit allerdings auch das Weſen als Grund geſetzt; explicite aber erſcheint ein anderes Daſein als Grund des Daſeins. Ein ſolches Daſein iſt, ſtatt des formell tautologiſchen Grundes, ein reell differenter. Für ein gegebenes Daſein kann irgend ein Zuſammenhang, in welchem es ſteht, als ein ſolcher aufgefaßt werden. Es wird dieſen Zuſammenhang nur kraft ſeines Weſens haben können, allein die allgemeine Identität des Weſens mit ſeinem Daſein wird durch ihn als eine beſondere Beſtimmtheit erſcheinen, die wir einen reellen Grund nennen, weil ſie von dem gegebenen Daſein einen Unterſchied ausmacht, der ſelber ein für ſich beſtehendes Daſein iſt. Daher kommt es, daß das Andere, welches der

Grund ſein ſoll, der Forderung eines reellen Grundes um ſo mehr zu entſprechen ſcheint, je weniger es mit dem als Folge betrachteten Daſein identiſch iſt. Hier iſt der Eitelkeit des Verſtandes eine reiche Fundgrube eröffnet. Wir ſehen den Scharfſinn der Menſchen im Aufſtellen ſolcher Gründe wetteifern. Je entfernter ſie von der Sache ſind, deſto größere Genugthuung gewähren ſie ihm. Rationes, quo remotiores, non solum veriores, sed doctiores etiam esse videntur. Im gewöhnlichen Leben eben ſo wohl, als in den Wiſſenſchaften pflegt man ſich in der Gründlichkeit der Gründe dadurch zu überbieten, daß man von der Sache in immer heterogenere Beſtimmungen abirrt, weil ein Grund um ſo gründlicher zu ſein ſcheint, je mehr er einen recht grellen Unterſchied von der Folge hervorkehrt. Da ein Daſein nach verſchiedenen Seiten hin mit andern Daſein zuſammenhängt, ſo hat die Betrachtung gleichſam die Wahl, welche ſeiner Beziehungen ſie für die weſentliche d. h. actu begründende erklären will. Der Grund kann eben ſowohl in dieſer als in jener Beziehung zu liegen ſcheinen und ſo wird das Geſchäft des Begründens in der Politik, in der Rechtspflege, in der Exegeſe, in den Erklärungen der Phyſik, in der Diagnoſe der Krankheiten, in der äſthetiſchen Kritik u. ſ. w. zu einem Tummelplatz der Streitigkeiten, denn jeder Grund iſt ein *guter*, ſofern er nur eine mögliche Verknüpfung von Daſein und Daſein nachweiſ't und dadurch das Ausſchließen anderer Gründe ermöglicht, die er als ſeine *Gegengründe* hiermit zu *ſchlechten* Gründen herabſetzt oder die er, wie man zu ſagen pflegt, *entkräftet*. Gründe aber, heißt es bei Shakeſpeare, ſind wohlfeil, wie Brombeeren, denn

> Sprichſt du von Grund? O ſo ſei ſtill und ſtumm!
> Mit Gründen werf' ich jeden Grund dir um.

Gründe, ſogenannte gute Gründe, wofür gäbe es ſie nicht? Die albernſten Meinungen, die hirnloſeſten Phantaſterien, die raſendſten Leidenſchaften, die ärgſten Laſter, die ſcheußlichſten Miſſethaten, haben nicht blos alberne, hirnloſe, raſende, arge und ſcheußliche Gründe gehabt, ſondern haben ſich auch auf gute Gründe geſtützt und ſich mit einem Schein der Vernunft heuchleriſch legi-

timirt. Die Sophistik ist nie um Gründe verlegen, wenn es gilt, ein schmuziges Vergehen oder empörendes Verbrechen zu einer edlen That heraus zu putzen. Die Jesuitische Moral besonders hat sich durch die Virtuosität in Verruf gebracht, mit welcher sie Tugenden in Laster und Laster in Tugenden zu verwandeln versteht. Es ist endlich Nichts, das sich nicht durch den Probabilismus rechtfertigen ließe. Jemand ist ein Trunkenbold — aber berauschte sich denn Noah nicht, Noah, den Gott einzig in der Sündfluth leben ließ? Jemand stiehlt — aber befahl denn nicht Jehovah selber den Israeliten, bei ihrem Auszug aus Aegypten den Aegyptiern ihre goldnen und silbernen Gefäße zu stehlen? Jemand ist ein Ehebrecher — aber entehrte denn nicht David, der fromme Psalmsänger, die Bathseba, indem er obenein ihren Gatten tückisch morden ließ? Jemand ist ein Meineidiger — aber brach denn nicht Salomo, dieser weise Liebling Gottes, seinen Eid, als er bei der Thronbesteigung seinen ältern Bruder Adonia hinrichten ließ? Quid ego homuncio?

Der Begriff des Realgrundes ist oft unter dem Namen des Ursprungs abgehandelt worden. Etwas hat seinen Ursprung wieder in etwas Anderm. Obwohl es dann die Folge von diesem als seinem Grunde ist, so vermeidet man doch in vielen Fällen den Ausdruck Grund, aus keinem andern Grunde, als weil man den Realgrund im Auge hat. Man schreibt z. B. vom Ursprung der Raçen, der Sprachen, der Culte, der Kreuzzüge u. s. w. und meint damit einen Grund, der selber schon als ein für sich seiendes Dasein existirt. Für den Ursprung der Raçen gibt man entweder die Degeneration einer ursprünglichen Menschheit oder so viel autochthonische Paare an, als man gerade verschiedene Raçen annimmt. Für den Ursprung der Sprachen nimmt man entweder die Belehrung eines schon sprechenden Gottes an oder man leitet ihn aus dem menschlichen Organismus, wie Herder, aus der aufrechten Stellung des Menschen ab u. s. w.

Da nun, wie schon erinnert, Dasein mit Dasein zusammenhängt, so wird der Realgrund auch nicht blos in Einem Grunde gesucht, sondern breitet sich oft zu einer Vielheit von Grün-

den aus, die bald nur als ein lockeres Nebeneinander in der Verbindung eines trockenen „Auch", bald als eine durch Steigerung in ſich zuſammenhängende Reihe erſcheint. Es wird zwiſchen den Gründen ein Unterſchied nach mannigfaltigen Gründen gemacht, denn die ſtärkern und ſchwächern, die wichtigern und unwichtigern, die mehr oder weniger plauſibeln, die offneren oder verſteckteren, die directen oder indirecten, die gröbern und feineren, die klaren oder dunkeln, die explicite ausgeſprochenen oder implicite nur angedeuteten, die einfachen und verwickelten, die auf der Hand liegenden oder entfernteren u. ſ. w. bieten einen unerſchöpflichen Vorrath, die Gründe in einer gewiſſen Ordnung aufzuführen. Cicero iſt das claſſiſche Muſter für dieſe Begründungsrhetorik. Wer hätte nicht aus ſeinen Reden, aber auch ſonſt aus Parlamentsreden und Predigten, Beiſpiele zu dieſem Verfahren gegenwärtig! Weil dieſe vielen Gründe nur von der Reflexion äußerlich aufgenommen und nach einer ſubjectiven Schätzung aufgeſtellt werden, ſo finden bei ihnen viele Täuſchungen über ihre Gründlichkeit ſtatt. Oft, nachdem ein Redner ſchon eine Armee von Gründen hat in's Feld rücken laſſen, überraſcht er mit der Erklärung, daß alle dieſe Gründe, denen er noch viele ähnliche hinzufügen könnte, ihm doch noch keineswegs genügten. Sie ſeien zwar, wie man ſich überzeugt haben werde, ſchon ſehr gute Gründe, allein nun wolle er erſt zu den erſchöpfenden, zu den ſchlagenden, zwingenden, packenden, zu den unwiderſtehlichen Gründen übergehen. Oft wird er dann den wahren Grund berühren, oft aber wird er unter jenem Titel nur ganz ähnliche, nicht ſelten ſogar mattere Gründe beibringen, über deren Gehaltloſigkeit jedoch augenblicklich die pomphafte Ankündigung verblendet, die ihnen voranging. Man würde jedoch irren, wenn man dies Verfahren blos auf dem eigentlich rhetoriſchen Gebiete einheimiſch glaubte. Es exiſtirt nicht weniger auf dem wiſſenſchaftlichen, obwohl unbemerkter, weil es hier in der Regel glanzloſer auftritt. Aber die ſogenannte Populariſirung der Wiſſenſchaften iſt voll von ſolch' äußerlichen Begründungen, wie wir dies beſonders in der epiſtolariſchen Behandlung der Wiſſenſchaften ſehen. Es gibt darin Ausnahmen, wie von Descartes, Euler, Schiller, Reinhold,

K. Vogt, Schaller, Burmeister u. A., über eine Wissenschaft, in Briefen vorgetragen, ist jetzt in der Regel nicht mehr so unhöflich, dem Leser ein Durchdenken der Gründe zuzumuthen. Das Publicum soll vielmehr die Briefform für einen Freibrief gegen das Denken halten und sich die Resultate der Wissenschaft wie einen Roman erzählen lassen.

Ein reeller Grund wird um so stärker erscheinen, je weiter das Andere, auf dem er beruhet, von der Folge abliegt, weil dadurch der Unterschied des Grundes von der Folge auffälliger wird. Allein wie weit er sich entfernen möge, so weit darf er es doch nicht, daß seine Identität mit dem Wesen verloren ginge, denn nur durch dieselbe vermag er Grund zu sein. Geschieht es dennoch, so büßt der Grund alle Realität ein, weil zwischen ihm als Dasein und zwischen dem Wesen keine wirkliche Beziehung mehr vorhanden ist. Der Grund wird dann zum bloßen Scheingrund, zum speciosen Grund. Entdecken wir diese Scheinbarkeit, so nennen wir ihn ironisch auch wohl einen schönen Grund, den wir nämlich als unreell verachten. Newton stellte z. B. sieben Grundfarben auf, obwohl es deren nur sechs gibt. Wie kam er dazu? Weil die Octave sieben Töne hat. Diese Stufenfolge der Töne war das Andere, der reelle Grund, der ihn zu seiner Annahme bestimmte. Der Grund war also nicht vom Lichte, also nicht vom Wesen der Farbe, hergenommen; er war ein Scheingrund. Um statt der sechs Farben sieben zu erhalten, mußte er die blaue Farbe in eine dunkle und helle zerlegen. Wie sonderbar, daß bei ihm nur das Blau in einer solchen Differenz erscheint! Um nicht durch die Sprache an diesen Umstand zu erinnern, sagen die heutigen Physiker für Dunkelblau: Indigo und für Hellblau: Blau schlecht weg.

c) Der absolute oder vollständige Grund.

Der absolute oder vollständige Grund ist als die Einheit des formellen und reellen das Wesen selber, wie es sich von seinem Dasein unterscheidet. Es begreift einmal die Identität zwischen sich und dem von ihm gesetzten Dasein; es ist als Grund in seiner Folge enthalten. Zweitens aber begreift es in

ſich die Vorausſetzung desjenigen Daſeins, durch welches es ſich als Grund bethätigt. In dieſe Vorausſetzung fallen alle jene Gründe, die man reelle nennt und die, ſofern ſie in der That Realität haben, nur verſchiedene Seiten der Entwickelung des Weſens ausmachen. Das Weſen ſelber iſt der abſolute Grund, weil es alle jene Exiſtenzen, die als Realgründe erſcheinen, durch ſeine Beziehung erſt zu Gründen qualifizirt, und es iſt der vollſtändige Grund, weil es ſie alle in ſich zur Einheit zuſammenfaßt.

Als Identität mit ſich iſt es der an ſich grundloſe Grund, weil das Weſen einmal ſo iſt, wie es iſt. Es würde nicht das Weſen ſein, wenn es anders ſein könnte. Die Schwere iſt ſchwer, das Leben lebendig, der Trieb unruhig, der Fuchs liſtig u. ſ. w., weil es ſo iſt. Grundloſigkeit bezeichnet hier die Unmittelbarkeit des Weſens. Für das Weſen iſt nicht wieder ein anderes Sein der Grund, ſondern es iſt ſich ſelber der Grund und mithin, als aus ſich hervorgehend, grundlos. Gnoſtiker und Myſtiker haben daher auch das Weſen in ſeiner Unmittelbarkeit Abgrund oder Ungrund genannt, ſeine Unabhängigkeit von einem andern Grunde auszudrücken. St. Martin hat die Franzoſen ſogar in der Philoſophie an das Verbum abimer gewöhnt, die Vertiefung des Seins in ſich als Weſen auszuſprechen und an die Unergründlichkeit deſſelben als Grund zu erinnern. Jakob Böhme, Baader und Schelling nennen auch Gott den Ungrund, der ſich ſelbſt durch ſeinen Gegenwurf erſt zum Grunde macht. Ungrund iſt hier die erſte Identität der Indifferenz des göttlichen Weſens, ſofern es noch als in ſich unterſchiedlos gedacht wird. Indem es ſich von ſich als Beziehung auf ſich unterſcheidet, ſetzt es ſich als Grund und hebt damit ſein erſtes oder unmittelbares Sein zur Exiſtenz auf.

Das Weſen geht aber aus ſich als Grund nur hervor, ſofern es ſich von ſich als Folge unterſcheidet. Seine Folge iſt ſein eigenes Daſein. Um in daſſelbe ſich einzuführen, bedarf es zunächſt nur ſeiner eigenen Thätigkeit. Sie iſt das Weſentliche. Aber ſeine Beſchaffenheit kann auch die Vorausſetzung eines ſchon vorhandenen Daſeins in ſich ſchließen, das gegen es ſelber ein relativ fremdes iſt, durch deſſen Aufheben aber es ſich als

Grund erweiſ't. Eine ſolche Realität nennen wir im Allgemeinen fundamentum, Unterlage, Grundlage, im Beſondern für die Begründung geiſtiger Thätigkeit Triebfeder oder Motiv; ſofern etwas Motiv zur Beruhigung wird, nennen wir es Quietiv.

Grundlage iſt ein Daſein, das unmittelbar gegen die Beziehung des Weſens, durch ſeine Vermittelung zum Daſein zu gelangen, gleichgültig, allein inſofern mit dem Weſen homogen iſt, als es ſeinem Daſein irgendwie entſprechen muß. Ohne ſolche Homogeneität würde es nicht zur Grundlage tauglich ſein. Die Grundlage für ein Haus kann nur ein feſter Boden, für ein Schiff nur Waſſer ſein. Mollusken, Inſecten, mit einem Haftorgan, bedürfen eines Gegenſtandes, ſich anzuſiedeln. Ein Wille bedarf eines beſondern Inhaltes, der als ein Anderes gegen ihn erſcheint. Wille überhaupt iſt er auch ſchon an ſich. Um aber realer Wille zu werden, muß er etwas wollen, das er in ſich aufnimmt, es in ſich ſelbſt verwandelt, über welches er aber, da er Wille an ſich bleibt, in ſich hinausgeht. Er gibt ſich durch die in der Geſtalt eines von ihm äußerlich unabhängigen Daſeins an ihn kommende Triebfeder nur eine beſondere Richtung. Die Grundlage iſt nicht der Grund ſelber, ſondern nur die Vorausſetzung, die ſich das Weſen ſelber macht, um als Grund wirken zu können. Die Veranlaſſung, durch welche ein Wille ſich zur Realität beſtimmt, bringt nicht ihn hervor, ſondern er iſt es, der irgend ein Daſein, Motiv für ihn zu werden, determinirt.

Sehr berühmt iſt in der neuern Zeit durch Schellings Epiphiloſophie der dunkle Grund in Gott geworden. Er hat damit in Gott ein von Gott unabhängiges Daſein bezeichnen wollen, ohne deshalb einen Dualismus zu lehren. Er hat ſagen wollen, daß auch für Gott eine Nothwendigkeit exiſtire, durch deren Aufheben er ſich als Gott realiſire. Das unmittelbare Sein Gottes, das er ſelbſt nicht ändern kann, iſt ſeine Natur. Weil er ſich aber von ſeinem Sein unterſcheidet, macht er daſſelbe zur Grundlage, die er durch ſich negirt. Ohne dieſe Negation wäre er nicht frei. Die Mißlichkeiten, die mit dieſer Lehre verbunden ſein können, wollen wir hier nicht urgiren, ſondern nur bemerken, daß, ſelbſt nach der ſpätern

Umbildung der Schellingschen Doctrin, sehr wohl von einem hellen, durchsichtigen Grunde in Gott die Rede sein könnte, nämlich vom Logos. Die Bestimmungen der Vernunft sind auch für Gott nothwendige, wie die Scholastiker z. B. sagten, daß auch für Gott der Theil kleiner sein müsse, als das Ganze, daß auch für ihn eine Wirkung eine Ursache haben müsse u. s. w. Dies Nicht nicht sein könnende erscheint in sofern als eine Grenze für den Willen Gottes, als ein Negatives, woran seine Freiheit gebunden ist. Aber diese Nothwendigkeit ist eben seine eigene.

Der absolute oder vollständige Grund ist also das Wesen selber, das, in der Identität mit sich, die verschiedenen Realgründe in sich als ihre Einheit versammelt, indem es sich durch ihre Aufhebung entwickelt. Die vielen Gründe, die für ein Dasein angeführt werden können, sind an und für sich nur verschiedene Seiten des Wesens selber und können in seiner Realisation zu Stufen seiner Existenz werden, die sich als fortwirkende Momente derselben erhalten. Das Feuer z. B. eben sowohl als das Wasser sind constante Factoren der Erdbildung geworden, aber nicht sie bilden die Erde, sondern die Erde bildet sich durch sie. Wenn ein Verbrechen begangen ist, so lassen sich oft viele Gründe dafür angeben, als Noth, schlechte Erziehung, Verführung, Aberglaube u. s. w., allein der vollständige, der absolute Grund ist zuletzt doch der Wille des Verbrechers selbst, wie man wohl sagt, daß alle jene Bestimmungen sich in der Seele des Verbrechers zu seinem Entschluß und in seiner That vereinigt hätten. Die Beschaffenheit der Folge klärt darüber auf, wie die Mehrheit der verschiedenen Gründe doch zur Einheit des sogenannten entscheidenden Grundes sich zusammenfaßt. Herbart in seiner Methode der Beziehungen, nämlich zwischen Grund und Folge, behauptet, daß die mehreren Gründe sich gegenseitig für ihre Vereinigung ändern müßten, oder daß, wo eine solche Aenderung nicht factisch nachgewiesen werden könnte, sie von uns, als eine sogenannte zufällige Ansicht, veranstaltet werden müßte. Eben diese Aenderung besteht aber wesentlich in der Vereinigung selber.

In der Geſchichte der Wiſſenſchaften läßt ſich beobachten, wie die Reflexion, wenn ſie die Begründung einer Thatſache aufſucht, von formellen Gründen anfängt und zu reellen übergeht, bis ſie mit dem abſoluten Grunde als dem vollſtändigen ſchließt, wenn ſie nämlich ſo glücklich iſt, das einfache Weſen zu finden.

II.

Exiſtenz.

Grund iſt alſo das Weſen, ſofern es eine Folge hat. Was aber iſt die Folge? Die Exiſtenz des Weſens. Die Folge, hat man daher geſagt, iſt der Grund des Grundes, zu welchem er ſich aufhebt, denn ohne Folge würde das Weſen zwar Weſen, nicht aber Grund ſein. Exiſtenz iſt Daſein, aber Daſein als das aus dem Weſen als Grund hervorgegangene. Daſein als ſolches iſt erſt das unmittelbare, qualitativ beſtimmte Sein; Exiſtenz iſt das Daſein, welches ſich auf ſeine Vermittelung bezieht. Auf die Frage, ob Etwas da ſei, erwarten wir nur eine einfache bejahende oder verneinende Antwort, weil wir das Sein ſelber ſchon als möglich und gewiß vorausſetzen. Auf die Frage hingegen, ob Etwas exiſtire, erwarten wir nicht blos eine Bejahung oder Verneinung, ſondern möglicher Weiſe auch den Zweifel zu vernehmen, weil die Exiſtenz Folge des Weſens als Grund iſt. Wenn der Begriff eines Weſens, das exiſtiren ſoll, ſich ſelbſt widerſpricht, ſo werden wir auch an der Möglichkeit ſeines Daſeins zweifeln. Es kann aber der Begriff eines Weſens zwar in abstracto widerſpruchlos und inſofern ſeine Exiſtenz nicht unmöglich ſein, dieſe jedoch noch wiederum von Bedingungen abhängen, welche die Wirklichkeit unmöglich machen. Dies iſt der Grund, weshalb auch behauptet worden iſt, daß die Folge durch eine Mehrheit von Gründen beſtimmt werde. Es widerſpricht ſich z. B. nicht, daß der Mond bewohnt ſein könne. Iſt er von intelligenten Weſen bewohnt, ſo widerſpricht es ſich auch nicht, daß dieſelben Bauten ausführen. Geſchieht dies,

ſo widerſpricht es ſich nicht, daß wir nicht, bei der Nähe des Mondes, größere Bauwerke durch unſere Teleskope ſollten wahrnehmen können. Gruithuiſen erblickte daher auf dem Monde deutliche Spuren großer Wege- und Wallbauten, wo Mädler und Beer nur die für immer erſtarrten Formen einer erloſchenen Vulcaneität zu ſehen im Stande waren. Da ſie nun fanden, daß der Mond keine Atmosphäre hat, ſo ſchloſſen ſie, daß er auch kein Waſſer habe. Fehlt aber Luft und Waſſer, ſo fehlen auch die Bedingungen einer organiſchen Natur. Fehlt eine organiſche Natur, ſo fehlt auch die Bedingung für die Exiſtenz intelligenter Weſen. Fehlen dieſe, ſo können auch keine Bauwerke auf dem Monde ſichtbar ſein. Dem an ſich widerſpruchloſen Begriff der Bewohnbarkeit des Mondes wird alſo durch das Nichtdaſein dieſer Bedingungen widerſprochen.

Es muß zwiſchen dem Hervorgang, dem Beſtande und dem Untergang einer Exiſtenz unterſchieden werden.

1) Eine Exiſtenz geht aus dem Weſen als ihrem Grunde hervor. Das Weſen iſt in Verhältniß zu ſeinem Daſein das unbedingte Sein; es iſt als Bedingung der ſogenannte Hauptgrund der Exiſtenz und dieſe, als das durch den Grund geſetzte Weſen, als Folge, iſt das bedingte Sein.

Hier iſt zweierlei möglich. Das Weſen kann ſo beſchaffen ſein, daß es ſich für den Uebergang in die Exiſtenz ſelbſt genügt, daß es alſo keines andern Daſeins zur Vermittelung bedarf. Die Exiſtenz Gottes z. B. iſt ſeine eigene, von nichts Anderm abhängige Selbſtbeſtimmung.

Oder zweitens das Weſen macht ſich die Vorausſetzung eines andern Daſeins, an welches es ſeine Exiſtenz knüpft. Dann iſt es zwar auch der Grund ſeiner Exiſtenz, allein es bedarf, ſich als Grund zu ſetzen, anderer Exiſtenzen, auf die es ſich bezieht, während dieſe an ſich dagegen, bezogen zu werden, vollkommen gleichgültig ſind. Es iſt mithin das Weſen ſelber, welches ihnen die Bedeutung gibt, eine Bedingung für ſeinen Hervorgang in die Exiſtenz auszumachen. Es ſelber, als der Hauptgrund, hat in ihnen ſeine Nebengründe. Sie für ſich würden die Exiſtenz nicht hervorzubringen vermögen, allein ohne ſie würde das Weſen ſeinem Schooß auch nicht zur Geburt der

Existenz eröffnen können. Fast möchte man das nach seinem Dasein begierige, nach dem Ergreifen seiner als ein Voraus vorhandener Bedingungen strebende Wesen so beschreiben, wie Holofernes in Shakespeare's Liebes Leid und Lust sein Versemachen: „ein launischer, abspringender Geist, erfüllt von Gestalten, Figuren, Formen, Gegenständen, Einbildungen, Wahrnehmungen, Motionen, Revolutionen: dieselben werden gezeuget in dem Mutterleibe des Gedächtnisses, ernährt in dem Schooße der pia mater und an das Licht geboren bei zeitigender Gelegenheit." — Welche und wie viel Bedingungen vorausgesetzt werden, hängt von der Natur des Wesens selber ab. Sie als solche bewirken den exitus des Wesens nicht, denn es muß sich selbst dazu bestimmen, aber sie sind ihm als die besondern Gründe seiner Existenz unerlaßlich. An sich ist es, was es ist, allein sein Uebergang in die Existenz ist an sie gebunden. Eine Pflanze ist, was sie ist, schon im Keim: um aber dies, ihr Wesen, zur Existenz zu entfalten, bedarf sie des Lichts, der Luft, einer specifischen Bodenart u. s. w. Diese: Licht, Luft, Boden, sind an sich sehr gleichgültig dagegen, zu solchen Bedingungen von der Pflanze gemacht zu werden. Ein Talent ist an sich schon wesentlich, was es ist. Es ist sein eigener Grund. Um sich aber entwickeln zu können, setzt es sich Gelegenheit, Bildung, Aufmunterung, materielle Mittel u. dgl. voraus.

Die Bedingungen werden also durch die Natur des Wesens bestimmt und machen in sofern einen in sich abgeschlossenen Kreis aus. So lange noch eine derselben zurück ist, kann er eben sich noch nicht schließen. So lange er sich aber noch nicht geschlossen hat, kann auch das Wesen nicht in die Existenz übergehen. Mit ihrem Schluß tritt diese gleichsam wie durch einen Zauberschlag hervor. Es soll zum Beispiel ein Schuß gethan werden. Gewehr, Kugel, Pulver sind, wie wir sagen, die nothwendigen Bedingungen. Aber erst der Funke, der in das Pulver blitzt, schließt den Kreis der Bedingungen zu jener Einheit, die wir Schuß nennen. Er ist es, der sie aus der Gleichgültigkeit reißt, die sie als ein unmittelbares Dasein gegeneinander haben. Es wird ein Vertrag besprochen, entworfen, auf Stempelpapier geschrieben u. s. w. Allein bevor nicht beide

Namen der Contrahenten eigenhändig darunter stehen, existirt er nicht. Mit diesen wenigen Federzügen beginnt seine folgenschwere Existenz, weil sie alle Bedingungen in die Einheit eines lebendigen Willens verwandeln.

Es erhellt, daß die Bedingungen ihrerseits gegen das Wesen relativ auch unbedingt sind, weil sie ein selbstständiges Dasein für sich sind. Diese Unbedingtheit hebt sich auf, indem das Wesen sie sich als Bedingungen unterwirft und sie in seine Existenz als Moment derselben aufgehen läßt.

Nun unterscheidet man zwischen den Bedingungen als wesentlichen und unwesentlichen und versteht unter den letztern solche, die auch fehlen können, ohne den Hervorgang des Wesens in die Existenz zu hindern. Dies ist aber nur bei untergeordneten Modificationen der wesentlichen Bedingungen möglich, denn jede Bedingung, die es wirklich ist, ist eine wesentliche, ist eine conditio sine qua non. Eine solche kann als ein sehr geringfügiges Dasein erscheinen, so wird ihre Wichtigkeit dadurch nicht vermindert, weil sie durch die Natur des Wesens selber vorausgesetzt wird. Bei chemischen Processen z. B. kommt es auf die Proportion der Aequivalente an und das Quantum derselben muß daher die volle Bestimmtheit erreichen. Fehlt noch Ein Atom, so erfolgt die Neutralisation oder Lösung nicht. So wenig dies Fehlende sei, so reicht doch dies Wenige hin, den Proceß zu suspendiren. Bei der Uebernahme mancher Aemter muß eine gewisse Summe als Bürgschaft deponirt werden. Es kann Jemand alle für die Verwaltung des Amts nöthigen Eigenschaften besitzen, fehlt ihm aber zur Hinterlegung der einmal festgestellten Caution auch nur noch Ein Thaler, so kann er das Amt nicht übernommen.

Da es für den Hervorgang in die Existenz auf das Zusammenfassen der als Bedingung vereinzelten Existenzen ankommt, so wird Ort und Zeit dafür von großer Wichtigkeit. Nur hier und nur jetzt finden sich oft alle Bedingungen beisammen. Es bedarf nur noch des kühnen und glücklichen Griff's, ihre Cooperation zu bewirken. Eine kleine Aenderung in der Richtung des Windes — und es regnet. Ein tapferer Entschluß und das Große, das Ungeheure, es ist geschehen. Schiller

nennt daher den Augenblick der Götter höchsten, dessen Gunst, wenn sie versäumt wird, für immer verloren ist. „Was du von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück.“ Dem εὐτοπῶς und εὐκαιρῶς ist das ἀτοπῶς und ἀκαιρῶς entgegengesetzt, der Mißzufall und das Mißgeschick in Ort und Zeit. Ort und Zeit scheinen an sich etwas so überaus Gleichgültiges zu sein, weil sie als solche gar keinen Inhalt haben; allein in Verhältniß zu einem bestimmten Inhalt empfangen sie eine unendliche Bedeutung, weil sie es sind, welche die letzte Vereinigung der verschiedenen Bedingungen ermöglichen. Eine Schlacht wird gewonnen oder verloren, weil das rechte oder falsche Terrain, der günstige oder ungünstige Moment, getroffen oder verfehlt wird. Fugit irreparabile tempus.

Unbedingtheit und Bedingtheit sind also nur Reflexionsbestimmungen. Der Grund ist das Unbedingte, die Folge das Bedingte. Wenn aber das Wesen sich Bedingungen voraussetzt, so sind dieselben auch Grund und relativ auch unbedingt, denn jede Bedingung könnte auch für sich dasein, auch wenn sie nicht als Bedingung gesetzt würde. Man sieht daher wohl, welch' ein armseliger Gedanke es ist, wenn man zuweilen das ganze Gebäude der Philosophie auf dem bloßen Gegensatz des Unbedingten und Bedingten hat errichten wollen.

2) Zweitens handelt es sich um den Bestand der Existenz. Als Folge geht sie aus dem Wesen als ihrem Grunde hervor. Das Wesen gibt sich seine Existenz zum Inhalt. Es selber geht als Wesen nur aus sich hervor. Wenn es für seinen Uebergang in die Existenz gewisser Bedingungen bedarf, so vergesse man nicht, daß es selber es ist, welche dieselben setzt. Es kann als eine Ohnmacht des Wesens erscheinen, daß das Dasein dieser seine Existenz bedingenden Momente unmittelbar eine Zufälligkeit ist. Wir haben jedoch gesehen, daß sie ohne die Beziehung des Wesens gar nicht die Bedeutung von Bedingungen haben würden und daß sie aus ihrem zerstreuten Außereinander von dem Wesen zur Einheit zusammengefaßt werden. Das Wesen, als der wahrhaft zureichende Grund, ist geschäftig, die Bedingungen heranzuziehen, ohne welche es nicht zum Dasein gelangen kann. Wo ein Wesen sich in die Existenz übersetzen

will, strömen, oft zu unserer Verwunderung, wie von selbst die Dinge herbei, deren es zu seiner Vermittelung bedarf. Die Tendenz desselben, sich zur Geburt zu bringen, streckt gleichsam unsichtbare Fangarme aus, seiner Bedingungen sich zu bemächtigen. Der Begriff des Wesens schließt den der Existenz in sich. Es ist an sich schon da, aber es will sein Dasein auch als ein von ihm, dem Grunde, unterschiedenes Dasein setzen. In diesem Sinn sagte z. B. Aristoteles, daß das Ganze den Theilen vorangehe und daß der Mensch ein politisches Wesen sei, das den Staat hervorbringen müsse. Ein Staat macht sich, existiren zu können, viele Bedingungen, allein ohne ihn würden sie alle nichts Politisches sein. Er bedarf z. B. eines Terrains. Dies ist an sich nur ein Stück der Erdoberfläche überhaupt Erst durch ihn wird es das Organ und der Schauplatz eines politischen Lebens. Es wird abgegrenzt; es wird mit Landstraßen durchzogen. Es bilden sich verschiedene Culturpuncte hervor, die sich unter einander als Glieder eines eigenthümlichen Wirthschaftssystems ergänzen. Der Staat besteht nur durch die Menschen, welche sich in diese Arbeit theilen; sie sind eine nothwendige Bedingung seiner Existenz und die Amerikanische Union hat sogar eine bestimmte Anzahl von Menschen festgestellt, einen Complex von Ansiedelungen als reif zum Staat anzusehen. Aber erst durch den Staat werden die Individuen zu Rechtspersonen, deren Freiheit, Sicherheit, Eigenthum, anerkannt und verbürgt ist. Der Staat ist also gegen sie das Unbedingte als der wesenhafte Grund ihrer politischen Existenz. So alt daher die Geschichte auch schon ist, so viele Staaten sich schon gebildet haben, so verschieden die Bedingungen gewesen sind, unter denen dies geschehen ist, so sehen wir doch überall die gleichen Momente erscheinen, die im Wesen des Staats liegen, wie Obrigkeit und Unterthan, Gesetz und Zwangsmittel zu seinem Gehorsam, Theilung der Arbeit, Polizei, eine Armee u. s. w.

Weil aber das Wesen an sich von seinem gesetzten Dasein unterschieden ist, so ist seine Existenz an die beständige Erneuerung des Ueberganges zu derselben geknüpft. Das Existiren ist also nur denkbar, so lange das Wesen das von ihm als Bedingung vorausgesetzte Dasein vorfindet und aufhebt. Das Wesen

muß ſeine Exiſtenz unaufhörlich hervorbringen, wenn ſie Beſtand haben ſoll. Es muß, wie wir im Deutſchen ſagen, ſeine Exiſtenz behaupten, denn es muß, daß es da iſt, durch ſeine Folgen beweiſen. Es kann ſich in dieſem Proceß äußerlich auf verſchiedene Weiſe verhalten, wiewohl es im Grunde immer daſſelbe Weſen iſt, wie Hegel von der Schwere bemerkt, daß ſie der an ſich gleiche Grund davon iſt, daß ein Haus ſteht, daß ein Stein fällt und daß ein Projectil geworfen wird. So wird die Temperatur der Grund, daß etwas erſtarrt oder ſich verflüſſigt oder verflüchtigt. Bei menſchlichen Verhältniſſen ſagen wir für Exiſtiren auch Subſiſtiren. Wenn wir fragen, wovon ein Menſch exiſtire, ſo meinen wir damit die äußern Bedingungen, an welche ſein Daſein gebunden iſt und die Polizei fordert ſogar den Nachweis der Subſiſtenz. Nahrung, Kleider, Wohnung, ſind Bedingungen der menſchlichen Exiſtenz. Wie bringt ſich aber ein Menſch in Beſitz derſelben? Wie gewinnt er ſich ſeine Subſiſtenz? Dies Verhältniß zu einer von ihm vorausgeſetzten Welt wird daher zugleich zu einer Charakteriſtik ſeines individuellen Weſens. Der Jäger, der Fiſcher, der Ackerbauer, der Bergbauer u. ſ. w. haben eine andere Modalität, ſich ihre Subſiſtenz zu ſichern.

Für die Behauptung der Exiſtenz iſt alſo die Erfüllung der Bedingungen unumgänglich. Wird daher von ihnen abſtrahirt, ſo kann dies entweder nur willkürlich geſchehen oder es können nur ſolche ſein, die in der That keine ſind und die, wie wir oben ſahen, als bloße Modificationen der weſentlichen nur ſogenannte unweſentliche ſind. Ob dies für den Werth des Daſeins gleichgültig ſei, iſt noch eine andere Frage und wir müſſen uns hier Alles in die Erinnerung rufen, was wir von dem Zuſammenhang der Qualität mit der Quantität gelernt haben, weil es vorzüglich die Kategorie des Grades iſt, die hier eine große Rolle ſpielt. Eine beſſere oder ſchlechtere Beſchaffenheit der Bedingungen wird eine Veränderung im Zuſtand der Exiſtenz zur Folge haben, allein ſie wird ſie noch nicht hindern. Kann das Weſen das Beſſere nicht haben, ſo muß es ſich ſchon mit dem Schlechtern begnügen, denn es iſt doch, wie man richtig ſagt, beſſer, als gar nichts. Es iſt beſſer, weil es doch, wenn

auch geringhaltiger, die Bedingung erfüllt. Es gehört zu den kleinen Leiden der Natur wie des menſchlichen Lebens, aus der Noth eine Tugend zu machen, wenn nicht der Uebergang des Weſens in die Exiſtenz ganz unterbleiben oder der Beſtand derſelben ſofort in Frage geſtellt werden ſoll. Die Natur wie der Geiſt ſind daher erfinderiſch, Surrogate zu ſchaffen, dieſelbe Sache, weil ſie eine weſentliche Bedingung, wenn gleich in ſchlechterer Qualität, herzuſtellen. Das Daſein der Exiſtenz wird durch ſie noch immer möglich, während ihr gänzlicher Mangel das Weſen hindert, ſich als Exiſtenz zu ſetzen. Eine Krücke iſt kein lebendiges Bein, aber ſie iſt für den Lahmen immer noch eine Hülfe, ihn das fehlende weniger vermiſſen zu laſſen. In lange belagerten Städten entſchließt man ſich, wenn die gewöhnlichen Lebensmittel ausgehen, auch das Fleiſch von Pferden, Hunden und Katzen, das man ſonſt verſchmäht, zu genießen. In China, dem Lande permanenter Uebervölkerung, werden ſeit Menſchengedenken Schlangen, Fröſche, Ratten auf den Markt gebracht. Werden freilich Surrogate zu Verfälſchungen des Daſeins, ſo können ſie die Exiſtenz des Weſens nicht mehr bewirken. Die Unterſuchungen Mayhews z. B. über die Verfälſchungen der Nahrungsmittel in London ergaben, daß die Surrogate gar nicht mehr Surrogate waren, ſondern eine völlig heterogene Qualität hatten. Wenn Mehl endlich gar nicht mehr Mehl, ſondern Sand, Alaun, Gyps u. dgl. iſt, ſo verdient es auch gar nicht mehr den Namen Mehl. Es iſt natürlich, daß ein ſolches Surrogat, ſtatt zu ernähren, vielmehr die ſchrecklichſten Unterleibskrankheiten hervorbringen muß.

Natur, Kunſt und Wiſſenſchaft können nichts von den in ihrem Weſen begründeten Bedingungen erlaſſen. Wenn daher von Bedingungen abſtrahirt wird, ohne daß ſie in die Kategorie der Modification der weſentlichen fallen, ſo kann dies ohne Gefahr nur von der menſchlichen Willkür bei ſolchen geſchehen, die ſelber der Willkür angehören und inſofern doch unweſentlich ſind. Wenn man ſich daher auch ſo ausdrückt, daß etwas erlaſſen und von ihm als Bedingung dispenſirt werde, ſo wird ein ſolches Abſtrahiren doch nicht den eigentlichen Kern der Sache treffen dürfen. Wenn z. B. Jemandem, der bis zu ei-

nem Amt erforderlichen Eigenſchaften, jedoch noch nicht das geſetzmäßige Alter dafür hat, von dem letztern Dispenſation ertheilt wird, ſo wird dadurch in der Sache nichts verändert und ſteht ja, daß der Betreffende dies Alter erreichen werde, in Ausſicht. So kann ein ſonſt von der höfiſchen Etiquette vorgeſchriebenes Ceremonial bei einer wichtigen diplomatiſchen Verhandlung ohne alle Beeinträchtigung der Sache erlaſſen werden.

Macht das Weſen den Verſuch, in die Exiſtenz zu treten, bevor der Kreis ihrer Bedingungen geſchloſſen iſt, ſo gefährdet es dieſelbe, weil ſie eine unvollſtändige bleiben muß. Die Folge des Wagniſſes wird im günſtigſten Fall ein ſcheinbares Gelingen ſein, allein in der weitern Entwicklung wird ſich der Mangel fühlbar machen. Kann er nicht nachträglich irgend wie erſetzt werden, ſo wird der Beſtand der Exiſtenz problematiſch werden. Er wird verkümmern oder bei einem gefährlichen Anſtoß plötzlich untergehen, wie ein mangelhaft gebauter Damm, der ſich nicht gegen die andringenden Fluthen behaupten kann. Es gibt talentvolle Menſchen, die über ein verfehltes Leben klagen, weil ſie einen urſprünglichen Mangel in ihre Stellung mit hinübergenommen haben, der ſie verhindert, das zu ſein, was ſie nach dem Begriff derſelben ſein ſollten oder weil die Thätigkeit überhaupt, die ihren öffentlichen Beruf ausmacht, ihrem Talent widerſpricht. Das Weſen iſt an ſich Totalität. Mögen nun die übrigen Bedingungen noch ſo trefflich erfüllt ſein, ſo wird die eine defecte den reellen Beweis ihrer Unentbehrlichkeit für das Weſen eben dadurch führen, daß, weil ſie fehlt, auch die andern nicht das zu ſein vermögen, was ſie ſein könnten, wenn ſie auch mit der fehlenden verbunden und durch ſie zu einer noch ganz andern Einheit ſpecificirt würden. Ja, durch die Eine Lücke im Kreis der Bedingungen können alle vorhandenen ſo depotenzirt werden, daß ſie trotz ihrer Trefflichkeit ſich desorganiſiren. Dies iſt die Geſchichte des ſcheinbaren Gelingens. Noch öfter jedoch wird der Verſuch mißlingen und ſtatt zur Exiſtenz wird es nur zur leeren Aufopferung der vorhandenen Bedingungen kommen. Nach vergeblicher Anſtrengung wird das Weſen reſultatlos in ſich zurückſinken oder in ſeinem Reſultat ſeinem Begriff widerſprechen. Das Weſen wäre nicht das We-

ſen, wenn es nicht den Ernſt zeigte, auf der Erfüllung ſeiner Bedingungen zu beſtehen. Eine unzeitige Geburt bringt, trotz aller Schmerzen und Wehen, nur eine unreife Frucht zur Welt. Bei der Einrichtung von Maſchinen, bei dem Abſchluß von Verträgen, bei der Bereitung einer Arznei, bei dem Plan einer Schlacht, darf keine der weſentlichen Bedingungen vernachläſſigt ſein, widrigenfalls die Exiſtenz des Weſens ſchon im Augenblick ihrer Geneſis nicht blos der Gefahr des Unterganges, ſondern zweifellos dieſem ſelber preisgegeben. iſt Die Maſchine ſtockt oder zerbricht; der Vertrag zeigt ſich als ungültig; die Arznei als unwirkſam oder als verderbliches Gift; die Schlacht geht verloren.

3) Der Untergang der Exiſtenz iſt ſowohl an die Thätigkeit des Weſens, als an das Daſein der Bedingungen geknüpft, durch deren Aufheben es ſich zum Grunde macht.

Die Thätigkeit des Weſens iſt ſelbſtverſtändlich das Erſte, worauf es ankommt, weil ſie nicht nur die ideale Vorausſetzung, ſondern auch die reelle Initiative iſt, ohne welche die Bedingungen umſonſt da wären. Schwere, Kraft, Leben, Freiheit, Genie u. ſ. w. ſind der weſentliche Grund, der in ſeine Folge übergeht.

Die Bedingungen exiſtiren als ein relativ unabhängiges Daſein. Wenn aber das Weſen ſie nicht ergreift, wenn es ſie nicht zu dienenden Momenten ſeiner Totalität verwandelt, ſo bleiben ſie, was ſie ſind und treten in einen andern Zuſammenhang. Zieht ſich alſo das Weſen aus ſeiner Exiſtenz in ſich zurück, ſo überläßt es ſie der Bemächtigung anderer Weſenheiten. Die von der geſtaltenden Thätigkeit des Weſens verlaſſene Exiſtenz verändert ſich langſamer oder ſchneller und kann bis zur gänzlichen Unkenntlichkeit verſchwinden. Natur und Geiſt laſſen von ihren Entwicklungen die Ruinen zurück, aus denen das Weſen entflohen, das ſie einſt ſchuf und belebte. Trocknen Fußes gehen wir durch das Steingerölle, das ein verſiegter Strom einſt mit luſtigem Gebrauſe vor ſich herſchob. Schlaff und zerriſſen liegt die Hülle, in welche die Raupe ſich eingeſponnen hatte, ſie als Schmetterling zu durchbrechen. In den Kratern ausgebrannter Vulcane ſammeln ſich Bergſeen. Die Katakom-

ben im Mokattamgebirge, die ſo viele Aegyptiſche Leichname verewigen ſollten, ſind von der Habgier durchwühlt und entleert. Armſelige Fellahs wohnen jetzt in dieſen Hallen des Todes, die der Glaube an Unſterblichkeit in den harten Felſen grub, und ſchmuzige Ziegen ſaufen aus den Sarkophagen, in denen ſchöngeſchmückte Mumien ruhten. Bücher, die nicht mehr geleſen werden, verſtauben und werden ein Fraß der Würmer. Fertigkeiten, die ein Menſch nicht mehr übt, ſterben in ihm ab, Freundſchaften, die nicht durch den Realismus einer Wechſelwirkung ſich in ſich verjüngen, ſterben ebenfalls ab.

Umgekehrt aber hängt der Untergang der Exiſtenz auch von dem Daſein der Bedingungen ab, weil ſie nur ſo lange Beſtand zu haben vermag, als das Weſen den Kreis ſeiner Bedingungen immer von Neuem ſchließt. Fallen alle Bedingungen fort, ſo kann es ſich natürlich nicht mehr in ſeiner Exiſtenz erhalten. Das ſchlechthin unbedingte Exiſtiren iſt nur für Gott möglich, weil er keine Geſchichte hat. Er hat keine Geſchichte, weil er von der Natur frei iſt. Er iſt frei von der Natur, weil er ſie ſchafft. Er ſchafft ſie, weil er der abſolute Geiſt iſt. Alle Philoſophen ſtimmen darin überein, Gott als dasjenige Weſen zu definiren, das nicht anders als exiſtirend gedacht werden kann. Seine Exiſtenz hat keine Bedingungen außerhalb des Weſens, alles Endliche dagegen, alles, auch in ſich Unendliche, aber in die Erſcheinung Fallende, hängt an ſolchen Vorausſetzungen.

Solche Abhängigkeit des Weſens würde ſeinem Begriff, unbedingt zu ſein, zuwider zu ſein ſcheinen, wenn nicht, ſich für ſein Daſein Bedingungen zu ſetzen, ſeine eigene Thätigkeit wäre. Das Weſen iſt es, welches einem an ſich ſelbſtſtändigen Daſein die Bedeutung gibt, eine Bedingung ſeiner Exiſtenz zu werden. In der unendlichen Verkettung der Dinge bleibt es aber zufällig, theils, ob das Weſen ſeine Vorausſetzung findet, theils ob dieſelbe, hat es ſie gefunden, fortdauert. Da keine der wirklichen Bedingungen entbehrt werden kann, da ſie alle in der Einheit des Weſens mit einander zuſammenhängen, ſo kann das Aufhören einer einzigen den Untergang der übrigen und damit den Untergang der Exiſtenz überhaupt nach ſich

ziehen. Bedingungen, von denen ohne ſolche Gefahr abſtrahirt werden kann, ſind, wie wir uns überzeugten, nicht weſentliche, ſondern nur unweſentliche Modificationen der weſentlichen. Eine weſentliche greift mit ihrem Untergang auch in den Beſtand der übrigen ein. Es kommt dabei auf die näheren Umſtände an, wie ſchnell der Zerſtörungsproceß ſich ausbreitet. Je höher ein Weſen ſteht, deſto zahlreicher ſind die Zugänge zu ſeiner Exiſtenz, weil der Reichthum ſeiner einfachen Tiefe auch eine um ſo größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen nach Außen zur Folge hat und weil es daher auf vielerlei Weiſe verletzt werden kann. An jeder Seite des Weſens kann der Untergang ſich die Todespforte eröffnen. Ein Kryſtall kann Jahrtauſende dauern und wir kennen ja die Geſchichte einiger berühmten Edelſteine, die viele fürſtliche Geſchlechter überlebt haben. Ein Thier aber lebt nur unter zahlreichen Bedingungen. Es bedarf z. B. der Nahrung. Sie iſt nur eine Bedingung, nicht der Grund ſeines Lebens, allein ohne ſie ſtirbt es. Es bedarf aber auch der Luft. Bringen wir einen Vogel, der ſich ſattgefreſſen hat, unter die Luftpumpe und entleeren dieſe, ſo ſtirbt er mit vollem Magen. Blicken wir in die Exiſtenz der bürgerlichen Geſellſchaft, welch' eine vielſeitige Verſchränkung derſelben, weil die Production der Conſumtion und die Conſumtion der Circulation bedarf. Ein Handelshaus kann Bankerutt machen, weil die Verkehrswege ſich ändern; oder weil die Waare, mit welcher es handelt, aus irgend einem Grunde, vielleicht aus einer Laune der Mode, nicht mehr begehrt wird; oder weil es, bei dem beſten Willen, den Transport nicht bewirken kann; oder weil Waarenſendungen, die es erwartet, nicht rechtzeitig eintreffen u. ſ. w.

Jede Bedingung als ſolche iſt nur eine Schranke, welche das Weſen als eine von ihm ſelber vorausgeſetzte in ſeine Exiſtenz aufheben ſoll. Wenn die Schranke aber gar nicht da iſt, ſo kann es ſie auch nicht aufheben und dies Nichtdaſein verkehrt ſich dann zu einer ſeine Exiſtenz annihilirenden Grenze. Man verſtehe das hier Geſagte im allgemeinſten Sinn, daß nämlich nicht nur das Weſen als das poſitive, ſondern auch das Unweſen als das negative in dem Hervorgang, dem Beſtand und Untergang ſeiner Exiſtenz denſelben Geſetzen unterworfen iſt.

Fehlen z. B. einer Krankheit die Bedingungen, aus denen ſie ihr Daſein ſchöpft, ſo hört ſie ſelber auf. Verſchwindet das Miasma, ſo verſchwindet damit auch der correlate Krankheitszuſtand. Vermehrt ſich in der bürgerlichen Geſellſchaft der Wohlſtand, vermindert ſich alſo Armuth und Elend, ſo vermindern ſich auch die Verbrechen gegen das Eigenthum u. ſ. w. Wenn aber auch die Exiſtenz des Weſens von Bedingungen abhängt, ſo iſt es doch an ſich von ihnen unterſchieden. Die Exiſtenz muß freilich aufhören, wenn die Bedingungen für ſie untergehen. Sie kann nicht beſtehen, wenn die Bedingungen ſich nicht erhalten. Sie kann gar nicht zum Hervorgang gelangen, wenn die Bedingungen für ſie überhaupt fehlen. Seinen Unterſchied von der Exiſtenz kann das Weſen jedoch ſchon dadurch beweiſen, daß es ſich aus ihrem Daſein in ſich als Grund zurückzuziehen und ſie, als eine ihrer Seele beraubte, dem Zufall und der Verweſung preiszugeben vermag. In dem Weſen ſelber liegt daher die Möglichkeit, ſich zu erhalten. Fehlen ihm die Bedingungen, ſich in die Exiſtenz zu ſetzen, wird ſie ihm alſo durch die Umſtände verſagt, ſo wartet es, unfreiwillig zurückgehalten, auf eine andere Conjunctur derſelben, ſich als Daſein zu ſetzen. Es gleicht einem jener Aegyptiſchen Weizenkörner, die, Jahrtauſende im heiligen Dunkel einer Pyramide ſtill gelegen, jetzt in Frankreich tauſendfältige Frucht bringen. Oder, wenn es von ſeiner Exiſtenz ſich abgeſchieden hat, ſo wird dadurch noch nicht unmöglich gemacht, ſich eine neue zu ſchaffen. Es kann, zurückgegangen in ſeine Verborgenheit, den Uebergang nach einer andern Seite hin ſuchen und, eines guten Morgens, mit einer friſchen Exiſtenz überraſchen. Es gleicht dann dem Bergmann, der einen Bau verläßt, um, nach längerem Schürfen, eine neue Ader anzuhauen.

III.

Das Exiſtirende oder das Ding.

Die Exiſtenz iſt die Folge des Grundes als des ſein Daſein ſetzenden Weſens, aber die Exiſtenz iſt eben deswegen als ein weſenhaftes Daſein von andrem Daſein unterſchieden. Sie iſt ein ens existens, ein Ding. Das Ding verhält ſich zur Exiſtenz, wie das Daſein zum Werden. Die Exiſtenz iſt das Weſen als werdendes; das Ding iſt das Fürſichſein des Exiſtirens, die Beziehung des Weſens auf ſich in dem Proceß ſeiner Exiſtenz. Hieraus kann man ſich erklären, weshalb in den Sprachen der Ausdruck Ding eine ſo viel gebrauchte, weitreichende Kategorie wird. Er verbindet den Begriff des Daſeins mit dem des Weſens und kann daher auf Alles angewendet werden, was als ein fürſichſeiendes Weſen geſetzt werden kann. Cicero ſpricht nicht nur von den rebus naturalibus, ſondern auch de rebus humanis atque divinis. Carteſius und Spinoza ſprachen nicht nur von der res extensa, ſondern ſcheuten ſich auch nicht, von der res cogitans zu reden. In den philoſophiſchen Schriften iſt der Ausdruck: alle Dinge, ein geläufiger und die Theologie handelt ſogar de ente divino und von den Eigenſchaften deſſelben. Da, wo ein Fürſichſein nicht als ein exiſtirendes Eins gedacht werden kann, wird man nicht von Dingen ſprechen; d. h. das Weſenhafte in ſeiner Abſtraction iſt nicht ein Ding. Z. B. das Schwerſein, das Rothſein, den Klang, die Tugend, Krankheit, den Krieg, die Malerei u. ſ. w. werden wir nicht ein Ding nennen, weil ſie nur an einem Andern, an der Materie, an Perſonen u. ſ. w. exiſtiren können. Wird die Kategorie der Dingheit auf eine Perſon übertragen, ſo liegt darin eine gewiſſe Herabſetzung derſelben, wie z. B. wenn von einem jungen Mädchen als einem leichtfertigen Dinge geſprochen wird.

Im Begriff des Dinges wird daher 1) die Einheit des Exiſtirenden mit ſich die Hauptſache ſein; 2) aber werden innerhalb derſelben die Unterſchiede des Weſens als gegen einander ſelbſtſtändige Seiten der Exiſtenz oder als Eigenſchaften des Dinges hervortreten; 3) eben durch dieſe ſeine Eigenſchaften aber

bezieht ſich das Ding auf andere Dinge, tritt es mit ihnen in Wechſelwirkung, offenbart jedoch in dieſen Berührungen auch die ſterbliche Seite ſeines Daſeins. Seine Exiſtenz kann ſich auflöſen. Sie verſchwindet als eine Erſcheinung, die in das Weſen als ihren Grund zurückgeht. Die Auflöſung iſt folglich nicht blos negativ als ein Untergang zu faſſen, ſondern es iſt darin auch das poſitive Moment der Erſcheinung des Weſens zu erkennen.

1) Das Ding an ſich.

Das Exiſtirende iſt als ein für ſich ſeiendes Eins und in dieſem Eins macht das Weſen die Einheit aus. Das Weſen, indem es ſich als Daſein ſetzt, geht ganz in ſeine Exiſtenz über. Alle Unterſchiede, die in ihm liegen, ſind alſo auch Unterſchiede ſeiner Exiſtenz. Die Einheit als ſolche aber iſt *einfach*, weil das Weſen nicht aus ſeinen Unterſchieden als ein Aggregat zuſammengeſetzt wird, ſondern weil es ſich als an ſich Eines in ſeinen Unterſchieden ſetzt. Wenn wir von *zuſammengeſetzten* Dingen ſprechen, ſo ſind dieſelben keine urſprüngliche, abſolute, ſondern nur relative Einheiten. Eine Queckſilberkugel iſt ein einfaches Ding, in welchem die ſpecifiſche Schwere, die Cohärenz, die grauweiße Farbe, die Größe und die ſphäriſche Form ſchlechthin Eines ſind. Ein Stück Granit iſt ein zuſammengeſetztes Ding, denn Quarz, Glimmer und Feldſpath ſind die für ſich ſelbſt einfachen Dinge, aus denen er als ein Ganzes beſteht. Ein Berg beſteht aus verſchiedenen Schichten von Mineralien u. ſ. w. Noch mehr werden durch den Menſchen Aggregate der mannigfaltigſten Art hervorgebracht, in denen ſehr verſchiedene Dinge eine künſtliche Syntheſe bilden, wie Kleidungsſtücke, Geräthſchaften, Maſchinen, Häuſer u. dgl. Ohne Einheit in ihren Unterſchieden würden ſie jedoch nicht als Dinge exiſtiren können.

Dieſe Einheit iſt das Qualitative in dem Dinge. Quantitativ iſt es die Summe ſeiner Unterſchiede. Es faßt ſie alle in ſeine Exiſtenz auf identiſche Weiſe zuſammen. Hegel hat in ſeiner Phänomenologie und Logik dafür den Ausdruck gebraucht, daß das Ding die gemeinſchaftliche *Mitte* aller ſeiner Eigenſchaften ſei; es iſt aber allenthalben dieſe Mitte. In ſeiner Ein-

heit, ſofern in ihr die Unterſchiede aufgehoben ſind, iſt es das Ding an ſich.

Ueber dieſe Beziehung ſind viele Streitigkeiten geführt und zur Zeit der Kantiſchen Philoſophie ganze Bibliotheken geſchrieben worden. Das Ding an ſich wurde als unerkennbar behauptet, weil man den Begriff des Dinges von den Unterſchieden trennte, in denen es allein iſt, was es iſt. Wenn der Begriff des Dinges durch ein Weglaſſen aller Beſtimmungen zu einem inhaltloſen Abſtractum gemacht wird, ſo iſt ſehr natürlich, daß ſich darin nichts erkennen läßt. Das wirklich exiſtirende Ding enthält das Weſen mit ſeinen Unterſchieden, denn das Weſen iſt nicht ſo vornehm, nicht in das beſtimmte Daſein ſich einzulaſſen. Ding an ſich iſt nur ein anderer Ausdruck für Weſen. Man ſagte daher auch, daß wir nur die Erſcheinungen, nicht aber die Dinge an ſich zu erkennen vermöchten. Wenn man jedoch von Allem abſtrahirt, worin ſich das Weſen zu erkennen gibt, ſo bleibt freilich nur das prädicatloſe Nichts übrig. Es wird bei ſolchen Behauptungen der Widerſpruch nicht verborgen bleiben können, daß man von dem Ding an ſich, deſſen Begriff man als undurchdringlich ausſchließt, doch einen Begriff habe, weil man ſonſt auch die Exiſtenz ſelber leugnen müßte, in welcher das Ding an ſich als Erſcheinung da iſt. Man ſagte z. B. man kenne viele Dinge, die magnetiſch ſeien, was aber der Magnetismus an ſich ſei, wiſſe man nicht. Wie kann man aber einem Dinge das Prädicat magnetiſch geben, ohne zu wiſſen, was Magnetismus iſt? Wie kann man das Magnetiſchſein von andern Beſtimmungen unterſcheiden, ohne ſagen zu können, worin es beſteht? Wenn der Magnetismus als Weſen nicht in den magnetiſchen Dingen exiſtirte, wo exiſtirte er denn wohl? Um alſo behaupten zu können, daß man nicht wiſſe, was der Magnetismus ſei, muß man erſt vergeſſen, daß man es weiß. Man ſchafft ſich durch die Trennung des Dinges an ſich von den realen Dingen ein Nichtwiſſen, von welchem man den Widerſpruch des vorhandenen Wiſſens nur gewaltſam abhält. Die Nothwendigkeit des Nichtwiſſens zu lehren wird immer den Schein der Tiefe gegen die Manifeſtation des Wiſſens uſurpiren, weil, die Grenze des Erkennens wiſſen zu können, doch zugleich ein Hinaus über

die Grenze, eine höhere Forderung geſetzt werden muß, als durch das erreichte Wiſſen befriedigt werden kann. Ohne dieſe ariſtokratiſche Ironie würde die Theologie des Nichtwiſſens nicht ſo große Ausdehnung haben gewinnen können. Wenn Jemand verſichert, daß wir von Gott nichts wiſſen können, ſo muß er doch den Verſuch gemacht haben. Er weiß es alſo beſſer. Da nun aber in der Verſicherung des Nichtwiſſens doch der Begriff Gottes bleibt, ſo wird das Sein vom Weſen unterſchieden. Es wird die Exiſtenz Gottes zugegeben, der Begriff ſeines Weſens aber verleugnet. Wir ſollen wiſſen, daß Gott iſt, nicht was er iſt. Wie in aller Welt jedoch iſt es möglich, das Daſein von Etwas zu behaupten, von welchem man gar keinen Begriff hat? Wenn vom Daſein Gottes die Rede iſt, ſo iſt doch nicht vom Daſein einer unbeſtimmbaren, problematiſchen oder ganz begriffloſen Exiſtenz die Rede, ſondern von einem Inhalt, der mit Beſtimmtheit von jedem andern unterſchieden wird. Unſtreitig wird es eine größere oder geringere Tiefe der Erkenntniß dieſes Inhalts geben können, allein daß ſein Begriff exiſtirt, beweiſt ſchon das Daſein des Wortes Gott. Das Ding, ohne die Exiſtenz des Weſens zu ſein, wird zum Undinge, zum weſenloſen Dinge, weil dem Begriff des Dinges eben ſo wohl widerſpricht, nicht als Weſen zu exiſtiren wie als Weſen nicht zu exiſtiren.

2) Die Eigenſchaften des Dinges.

Das Ding iſt nicht blos ein Etwas, das in ſeiner Beſchränktheit und Beſchaffenheit eine gewiſſe Beſtimmtheit zeigt, ſondern es iſt als durch den Grund ſeines Weſens vermittelt ein eigenthümliches Daſein, aus welchem die Unterſchiede deſſelben nach Außen hin als verſchiedene Beziehungen hervortreten, die wir Eigenſchaften nennen. Ein Ding ſtellt für unſern Sinn die verſchiedenen Seiten ſeines Inhalts als ſeine verſchiedenen Eigenſchaften heraus. Die Oberfläche fühlen wir, die Farbe ſehen wir u. ſ. w. Qualität gebrauchen wir ſynonym mit Eigenſchaft. Wir nennen ſie aber auch Merkmal: nota, ſofern wir die Dinge an ihren Eigenſchaften von einander unterſcheiden. Die Griechen bezeichnen die Eigenſchaften auch als πάθη ὀυσίας und die Lateiner haben dies in den affectiones rei nachgebildet.

Auch Attribut sagen sie für Merkmal, weil es das ist, was dem Dinge vom Verstande als das ihm Eigene beigelegt wird.

Das Ding als Eines kann nicht von seinen Eigenschaften getrennt werden, da es nur, was es ist, in ihnen ist. Sein Sein sind seine Eigenschaften und es ist seine Eigenschaften. Indem es aber als Einheit sich von seinen Eigenschaften unterscheidet und sie in sich zusammenfaßt, hat es Eigenschaften. Von jener Seite findet also eine Inhärenz der Eigenschaften in dem Dinge, von dieser eine Immanenz des Dinges in seinen Eigenschaften statt. Das Verhältniß der Einheit des Dinges zur Vielheit seiner Eigenschaften kann man nicht als das eines Widerspruchs fassen, wie oft geschehen ist, sondern die Einfachheit eines Dinges kann der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften zu widersprechen scheinen; aber auch nur scheinen, denn diese Mannigfaltigkeit enthält nur die verschiedenen Beziehungen, deren das Ding fähig, indem das an sich einfache Ding nach dieser Seite so, nach einer andern so erscheint. Es sind die Wirkungen eines Wesens, die wir oft subjectiv für unsre Erkennen als Merkmale, objectiv in ihrem Aufsich als Eigenschaften bezeichnen.

Die Eigenschaften als solche sind von einander unterschieden. Jede, in ihrer Bestimmtheit, gibt dem Dinge zugleich eine bestimmte Beziehung nach Außen. Einzeln genommen, ist jede gegen die übrigen Eigenschaften des Dinges gleichgültig. Verschiedene Dinge können in einzelnen ihrer Eigenschaften dennoch identisch sein. In dem Dinge aber als Einheit sind die Eigenschaften in einander. Vermöge dieser Coincidenz ist, wo die eine, auch die andere. Man kann eigentlich nicht einmal sagen, daß die Eigenschaften sich gegenseitig durchdringen, weil dies eine selbstständige Existenz derselben vor ihrer Einheit voraussetzen würde, aus welcher sie erst zur Einheit übergegangen wären. Vielmehr sind sie aus der Einheit des Dinges heraus in ihrem Dasein unmittelbar identisch. Sie sind ein Ineinander. Wir sprechen zwar von dem Dinge als einem Complex von Eigenschaften, allein es umfaßt sie nicht blos wie ein Behälter, sondern setzt sich in ihnen als das, was es eben ist. Vom Standpunct des Unterschiedes der Eigenschaften erscheint es als die gleichgül-

tige Mitte derſelben, gerade wie die Eigenſchaften als unterſchiedene gleichgültig gegen einander erſcheinen. An und für ſich aber iſt das Ding von ſeinen Eigenſchaften eben ſo untrennbar, als die einzelnen Eigenſchaften von einander. Es verſteht ſich jedoch, daß dies nur von dem einfachen Dinge, nicht von dem zuſammengeſetzten, noch weniger von dem willkürlich zuſammengeſetzten, von menſchlichen Aggregaten gilt. Bei einem Meſſer z. B. ſind Klinge und Griff ſelbſt wieder verſchiedene Dinge, die durch einen Zweck zu Einem Dinge vereinigt ſind; eine Taſchenuhr beſteht aus Dingen von verſchiedenem Metall in ſehr verſchiedener Form u. ſ. w.

Nehmen wir dagegen z. B. ein Stück Kohle, ſo hat daſſelbe eine ſpecifiſche Schwere, ſpecifiſch ſchwarze Farbe, ſpecifiſchen Glanz, iſt ſauerſtoffgierig u. ſ. w. Alle dieſe Eigenſchaften ſind in der Kohle überall zugleich vorhanden. Wo ſie ſchwer iſt, iſt ſie auch ſchwarz, glänzt ſie auch u. ſ. w. Ohne eine dieſer Eigenſchaften würde dies Stück Materie eben nicht Kohle ſein. Nur in ihnen iſt es Kohle. Nicht weniger aber ſind dieſe Eigenſchaften von einander untrennbar, denn nur Kohle iſt in ſolchem Verhältniß ſauerſtoffempfänglich, nur Kohle hat dieſen eigenthümlichen Glanz, nur Kohle dies charakteriſtiſche Schwarz u. ſ. w. Es iſt unmöglich, eine dieſer Eigenſchaften von den übrigen realer Weiſe abzuſondern. Die eine hat, als Realität, die andere an ſich und in ſich.

Oder nehmen wir einmal einen Augenblick den barbariſchen Sprachgebrauch an, von der Seele als einem Dinge mit Eigenſchaften zu reden, ſo iſt die Selbſtbewegung, Selbſterhaltung, Selbſtempfindung derſelben eben das, was ſie zur Seele macht. Dieſe, ihre Eigenſchaften, ſind von ihr nicht zu trennen, aber ſie ſind auch nicht von einander zu trennen. Selbſtempfindung, Selbſterhaltung und Selbſtbewegung ſind in der Seele überall zugleich. Wenn eine Fliege ſich von einem Ort zu einem andern bewegt, ſo erhält ſie ſich ſelbſt und empfindet ſie ſich ſelbſt. Wenn ſie mit ihrem Saugrüſſel einen Tropfen Milch in ſich aufnimmt, ſo empfindet ſie nicht die Milch als Milch, ſondern die Bewegung, die in ihren Nerven dadurch erzeugt wird. Sie empfindet alſo nur ſich ſelbſt in ihrer eigenen Bewegung. Man

ſpricht auch von den Eigenſchaften eines Menſchen, indem man darunter ſein Temperament, ſeine Anlagen, ſeine Fertigkeiten verſteht. Ja, man ſpricht von den Eigenſchaften Gottes. Sie ſind von ſeiner Individualität eben ſo unabtrennlich, als von einander. Wir nennen z. B. die Ewigkeit, Allgegenwart, Allwiſſenheit Eigenſchaften Gottes; allein ohne ſie wäre er nicht Gott. Durch ſie unterſcheidet er ſich von allen Andern. Aber es kann auch keine derſelben ohne die andern geſetzt werden. Wenn die Theologen uns dieſe Eigenſchaften beſchreiben, zeigt ſich ihre Coincidenz in der Unumgänglichkeit, zur Verdeutlichung der einen ſich immer der andern bedienen zu müſſen.

Aus dieſem Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften ergibt ſich, daß dieſe ihm weſentlich ſind. Wenn man daher von unweſentlichen Eigenſchaften ſpricht, ſo können darunter nur ſolche Beſtimmungen verſtanden werden, die zu den gleichgültigen Modificationen des Weſens gehören. Von den Eigenſchaften aber, welche ein Ding zu dieſem ſpecifiſchen Dinge machen, darf keine fehlen, widrigenfalls das Ding ſelber nicht vorhanden wäre. Ein Cirkel z. B. kann größer oder kleiner, kann aus Holz oder Metall ſein. Dieſe Eigenſchaften ſind unweſentliche, denn durch ſie iſt etwas kein Cirkel, ſondern nur durch eine ſolche Einrichtung, daß ſich ein Kreis damit beſchreiben läßt. Das Unweſentliche fällt in die vorübergehenden und zufälligen Relationen des eigentlichen Dinges; es ſelbſt kann keine der Eigenſchaften entbehren, die in ſeinem Begriff liegen. Eine Kohle z. B. die nicht ſauerſtoffgierig wäre, wäre keine Kohle; ein Glas, das nicht eine gewiſſe Diaphanität hätte, wäre kein Glas, u. ſ. w. Wenn man aber außer weſentlichen und unweſentlichen Eigenſchaften auch vollkommene und unvollkommene unterſcheidet, ſo bezieht ſich dies auf den Grad der Exiſtenz der Eigenſchaften, nicht aber auf ſie ſelber. Ein Ding, in welchem die Eigenſchaften einen höhern Grad beſitzen, nennen wir ein vollkommneres; eine Vergleichung, die wir auch beſonders in Anſehung der unweſentlichen Eigenſchaften anſtellen. Ein metallner Cirkel z. B. iſt ein vollkommnerer, als ein hölzerner, allein dieſer Unterſchied ändert nichts im Weſentlichen des Inſtruments. In vielen Fällen iſt ein ſolcher Unterſchied im Unweſentlichen un-

möglich. Z. B. der Triangel hat die Eigenſchaft, daß in ihm die Summe aller drei Winkel zweien Rechten gleich iſt. Ob nun der Triangel in der Form der Winkel oder in dem Verhältniß der Seiten ein verſchiedener ſei, läßt jene Eigenſchaft unangefochten.

Man hat nun die Eigenſchaften auch zu ſelbſtſtändigen Materien gemacht, aus denen das Ding beſtehen ſoll, weil ſich die Eigenſchaften auch für ſich als abſtracte Einheiten denken laſſen, die in dem Dinge verbunden ſeien und daſſelbe durch ihre Syntheſe ausmachen ſollen. Daß nun zuſammengeſetzte Dinge, Dinge von Dingen, in die verſchiedenen Stoffe, aus denen ſie beſtehen, zerlegt werden können, iſt richtig. Granit kann in Quarz, Feldſpath und Glimmer, ein Meſſer kann in eine Klinge und einen Stiel, ein mechaniſches Werk in ſeine einfachen Theile unterſchieden werden. Solche Unterſchiede für ſich ſind dem offenbar ſelber wieder Dinge. Wenn aber die Unterſchiede eines Dinges als einfache Allgemeinheiten zu Materien gemacht werden, ſo führt dies zu einer Unmöglichkeit ihrer Exiſtenz. Das Schwerſein, die Wärme, die Farbe, das Lebendigſein, das Geſtaltetſein, das Riechen u. ſ. w. exiſtirt gar nicht an ſich als ein Stoff, aus welchem Etwas zuſammengeſetzt werden könnte. Wird Eigenſchaft auch von dem Lebendigen und Seeliſchem ausgeſagt, ſo iſt vollends eine ſolche Compoſition des Dinges aus Materien undenkbar. Verſchiedene Dinge können, wie wir ſahen, gewiſſe Eigenſchaften gemeinſam haben. Sehr verſchiedene Mineralien z. B. haben die oktaedriſche Form gemeinſam. Sie macht alſo ein Merkmal derſelben aus. Beſteht aber das Oktaedriſche als eine Materie an ſich? Viele Pflanzen haben ein gewiſſes Grün gemeinſam. Sie ſtimmen als verſchiedene in dieſer Eigenſchaft überein. Iſt deshalb dies Grün eine für ſich beſtehende Materie? Elektricität iſt eine Eigenſchaft vieler Körper. Iſt ſie deshalb eine für ſich beſtehende Materie? Wird eine pſychiſche Function als Eigenſchaft ausgeſagt, ſo leuchtet das Abſurde von ſelbſt ein, eine ſolche als einen Stoff anzuſehen, der in dem Exiſtirenden vorhanden ſei. Die fleiſchfreſſenden Thiere z. B. haben die Eigenſchaft des Raubſinnes. Wer könnte ſich aber den Raub-

ſinn als einen Stoff vorſtellen, der zum Hervorbringen des Raubthiers verwendet würde?

Conſequent müßte dieſe Theorie, die Dinge aus Materien beſtehen zu laſſen, zur Atomiſtik zurück führen. Die ſpecifiſchen Atome müßten die eigentlichen Dinge ſein, aus denen die ſogenannten Dinge ihr Beſtehen entnähmen.

Dieſe Betrachtung zeigt uns die Grenzen im Begriff des Dinges und ſeiner Eigenſchaften. Es iſt nur eine Abſtraction, welche das Ding zur formalen Einheit macht, in welcher die verſchiedenen Eigenſchaften als einander ausſchließende ſich befinden und durch ihr Beſtehen die Grundlage des Dinges ſein ſollen. Wenn nicht das Weſen es wäre, welches in ſeiner Exiſtenz alle ihm inhärirenden Möglichkeiten als Eigenſchaften ſeiner ſelbſt als eines exiſtirenden Daſeins ſetzt, ſo würden ſie nicht exiſtiren. Von Außen her, man weiß nicht, woher und wie, würden ſie nicht in dem Dinge ſich zuſammenfinden, ſo gut, als das Ding an ſich ohne ſeine Eigenſchaften ein inhaltloſes, nichtsſagendes Abſtractum iſt.

Daß man auf den Begriff des Dinges nicht nur alle Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, ſondern auch alle Kategorien des Weſens anwenden kann, leuchtet ein. Dies iſt der Grund zu den unbeſtimmt vielen Claſſificationen, die man von den Eigenſchaften gemacht hat, indem man ſie in nothwendige und zufällige, bleibende und veränderliche, urſprüngliche und abgeleitete, unmittelbare und mittelbare, innere und äußere, abſolute und relative, grundweſentliche und außerweſentliche, conſtitutive und begleitende und wie ſonſt noch eingetheilt hat. Alle dieſe Wendungen beſchreiben immer nur in andern Reflexionsformen den Unterſchied der weſentlichen und unweſentlichen Eigenſchaften.

3) Die Auflöſung des Dinges.

Weil das Ding Eigenſchaften hat, ſo iſt es durch ſie auf andere Dinge beziehbar. Erſt in dieſer Beziehung zeigen ſich ſeine Eigenſchaften nach ihrer Realität, indem ſie, was das Weſen des Dinges iſt, nach den verſchiedenſten Seiten hin entfalten. Erſt in dieſer Beziehung kommt daher auch, was dem Dinge

wesentlich und was ihm unwesentlich, zum Vorschein. Aber in dieser Beziehung eröffnet auch das Ding sein Dasein dem Untergange, weil es in der Wechselwirkung mit andern Dingen sein Bestehen auflöst. Es ist von andern Dingen nicht blos verschieden überhaupt, sondern es ist auch des Gegensatzes und Widerspruchs gegen sie fähig und kann daher zu Grunde gehen, während es gerade, was seine Eigenthümlichkeit ist, thatsächlich offenbart. Das Ding an sich ist Eines in seinen Unterschieden. Seine Unterschiede als viele inhäriren ihm. Dies Verhältniß von Einheit und Vielheit ist kein Widerstreit der Eigenschaften weder unter einander noch mit dem Dinge als solchem, weil die vielen Eigenschaften ohne die Einheit des Wesens, das in ihnen sich setzt, gar nicht existiren würden. Aber nach Außen hin wirkt durch sie der Antagonismus möglich. Jedes Ding wirkt kraft seiner Virtualität unaufhörlich, so lange es besteht. Bald ist es diese, bald jene seiner Eigenschaften, durch welche es in's Spiel gebracht wird. Indem es aber thätig ist, verbraucht es sich. Die endliche Seite seiner Existenz muß von derjenigen Eigenschaft aus, kraft welcher es gerade wirkt, hervortreten. Da jedoch in dem Dinge alle seine Eigenschaften Eines sind, so ist unausbleiblich, daß auch die übrigen Eigenschaften durch das Schicksal der einen mitafficirt und daß schließlich auf solche Weise die Existenz des Dinges selbst überhaupt verändert wird. Diese Veränderung erscheint als seine Auflösung. Ohne Eigenschaften zu besitzen würde ein Ding sich nicht verändern können, würde es unauflöslich sein. Ob die Auflösung eine Vernichtung als einfacher Untergang oder ob sie, als relative Veränderung, sogar eine Steigerung der Eigenschaften des Dinges, hängt natürlich von dem Wesen des Dinges selber ab.

Hier ist es denn, wo wir auf die so oft berührte Grenze des Begriffs der Dingheit stoßen, weil die Eigenthümlichkeit des Wesens eine Anwendung der Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften als gänzlich unpassend, ja widersinnig herausstellen kann.

Bei den ihrer Natur nach endlichen Dingen erfolgt durch ihre Eigenschaften ihre Auflösung. Der Diamant ist der härteste Stein. Seine starke Lichtbrechung tastet ihn in seinem Da-

ſein nicht an. Er kann aber geſchliffen werden. Durch den Schliff kommt ſein Verhältniß zum Licht noch lebhafter zur Erſcheinung, aber es werden auch Theile von ihm als Diamantenſtaub hinweggenommen. Seine Cohärenz äußert ſich in ſeiner Unzerreiblichkeit. Chemiſch genommen beſteht er aus Kohlenſtoff. Bei einem gewiſſen Hitzegrad verflüchtigt er ſich daher in Gas. Mit dieſer Verflüchtigung gehen auch alle ſeine übrigen Eigenſchaften zu Grunde.

Salz iſt ein Kryſtall. Es iſt ſchwer, es hat eine gewiſſe Form und Farbe. Von dieſen Seiten kommt ihm der Untergang nicht, wohl aber, weil es im Waſſer auflöslich iſt. Holz hingegen, das im Waſſer bis zur Feſtigkeit des Steins verhärten kann, iſt im Feuer verbrennlich u. ſ. w.

Geräthe, Inſtrumente, Kleider, Wohnungen u. ſ. w. nutzen ſich ab, löſen ſich auf, indem ſie nach ihren Eigenſchaften gebraucht werden oder ungebraucht verrotten.

Dergleichen haben wir gewöhnlich im Sinn, wenn wir von der Endlichkeit der Dinge ſprechen und uns auch wohl in erhaben klingenden Declamationen darüber ergehen. Allein es iſt ſehr zu beachten, daß die Auflöſung nicht blos den negativen Charakter des Unterganges zu haben braucht, ſondern daß ſie auch den poſitiven einer Steigerung des Daſeins haben kann. Weil ein Ding gewiſſe Eigenſchaften hat, ſo kann es in denſelben ſich potenziren und durch dieſe Affirmation auch in ſeinen übrigen Eigenſchaften ſich vervollkommnen. Die Auflöſung iſt dann nicht Zerſetzung, Verflüchtigung, ſondern Reproduction, die zugleich productiv iſt und durch Vermittelung der relativen Auflöſung zu den vorigen Eigenſchaften neue hinzufügt oder die vorhandenen wenigſtens vervollkommnet. Mit der Steigerung der Cohäſion z. B. kann auch die Intenſität anderer Beſtimmungen zunehmen, wie ſich dies in der Verarbeitung des Eiſens zu Stahl zeigt. In allem Organiſchen und Pſychiſchen ſind ſolche Steigerungen möglich, allein hier eben werden wir mit dem Begriff eines Dinges und ſeiner Eigenſchaften nicht mehr ausreichen. Man kann eine Pflanze ein Ding nennen, aber wiewohl ſie als eine Exiſtenz ein Daſein mit Eigenſchaften iſt, ſo kann ſie doch durch eine ſolche Kategorie nicht erſchöpft, noch weniger begriffen werden. Nehmen

wir ſie nun als ein Ding, ſo iſt ſie allen auch den negativen Veränderungen preisgegeben, die in der Endlichkeit ihrer Eigenſchaften liegen; als lebendig aber kann ſie in ihren Eigenſchaften einen höhern oder geringern Grad gewinnen. In einen andern Boden, in ein ander Klima verſetzt, kann ſie ſich veredeln oder ausarten, ein Proceß, der nicht blos dieſe oder jene Seite der Pflanze, ſondern ſie in ihrer Totalität betrifft. So kann auch der Charakter eines Menſchen ſich verbeſſern oder verſchlechtern und es kann dieſer Proceß äußerlich von Einer Seite her anfangen. Wenn nicht der ganze Menſch darin zur Exiſtenz gelangte, ſo würde es nicht möglich ſein, daß von Einer Tugend aus andere, von Einem Laſter aus andere ſich entwickelten. Wenn wir aber auch dergleichen die guten oder ſchlimmen Eigenſchaften eines Menſchen nennen, ſo fühlt doch jeder das Lächerliche, einen Menſchen als ein Ding zu behandeln.

Was daher in der Wechſelbeziehung der Dinge den wahrhaften Kern ausmacht, iſt das Weſen derſelben, das, an ſich beharrlich, in der Mannigfaltigkeit der Berührungen nach Außen hin die ihm immanenten Eigenſchaften in wechſelnder Veränderlichkeit auseinanderlegt. In der Exiſtenz als ſolchen haben ſie ein ſimultanes Beſtehen, indem jede nicht nur dem Dinge, ſondern jede auch jeder andern Eigenſchaft deſſelben Dinges inhärirt. In dem Proceß des Exiſtirens hingegen entfaltet das Ding ſeine Eigenſchaften ſucceſſiv je nach der Beziehung, die in ihm angeregt wird. Das Ineinander der Eigenſchaften verwandelt ſich in ein Nacheinander. Weil die Kohle ſchwer iſt, drückt ſie; weil ſie ſchwarz und zerreiblich iſt, färbt ſie; weil ſie ſauerſtoffgierig iſt, brennt ſie. Drücken, Färben, Brennen, ſind von einander verſchiedene Eigenſchaften. In ihnen iſt es, daß, was das Weſen der Kohle iſt, zur Erſcheinung kommt. Ohne die Wechſelwirkung der Dinge würde, was ihr Weſen iſt, nicht als Erſcheinung geſetzt werden. Die Auflöſung oder, allgemeiner gefaßt, die Veränderung der Dinge iſt die Thätigkeit, durch welche ſie das ihnen inwohnende Weſen erſcheinen laſſen. Die jedesmalige Affection einer Eigenſchaft macht die Initiative für die Veränderung auch der übrigen. Wir bringen hier in Erinnerung, was früher über den Begriff der Modification des Daſeins geſagt iſt,

ſofern ſie von der Qualität oder Quantität ausgeht und von der einen oder andern Seite her zu einer Veränderung des totalen Zuſtandes werden kann. Was das Ding an ſich iſt, kommt in ſeiner Veränderung, wie ſie durch ſein Verhältniß nach Außen ſich vermittelt, zur Erſcheinung.

Zweites Capitel.

Die Erſcheinung.

Erſcheinung iſt die Exiſtenz des Weſens als eines entſtehenden und vergehenden Daſeins.

Die Erſcheinung iſt Folge des Weſens als ihres Grundes, nicht aber das Weſen Folge der Erſcheinung.

Sich als Erſcheinung zu ſetzen, iſt dem Weſen weſentlich. Als Exiſtenz ſich aufzulöſen und damit in das Weſen als ſeinen Grund zurückzugehn, iſt der Erſcheinung weſentlich.

Hieraus ergibt ſich, daß das Weſen ſich in der Identität mit ſich erhalten kann, während ſeine Exiſtenz als Erſcheinung ſich verändert und vorübergeht. Als eine werdende kann ſie nur eine vergängliche Dauer haben.

Es ergibt ſich, daß, wenn das Weſen ſich in einer Exiſtenz geſetzt hat, der Untergang derſelben deshalb noch nicht ein Untergang des Weſens iſt. Dies vielmehr, als der an ſich thätige Grund, kann in einer neuen Exiſtenz hervortreten. Es kann, im Wechſel ſich folgender Erſcheinungen, ſein Daſein erneuen.

Für die Auffaſſung dieſes Verhältniſſes muß natürlich der Kreis beachtet werden, innerhalb deſſen ein Weſen ſeine Thätigkeit zu üben vermag. Die mechaniſche, die chemiſche und die organiſche Natur unterſcheiden ſich kraft ihres Weſens auch in ihren Erſcheinungen. Eben ſo der ſubjective, der objective und der abſolute Geiſt.

Ein Körper z. B. iſt ſchwer. Das Weſen der Schwere kann in mannigfaltigen Erſcheinungen exiſtiren. Eine ſolche Exiſtenz iſt eine beſtimmte. Sie entſteht und vergeht. Das Schwerſein aber als der Grund der verſchiedenen Exiſtenzweiſen

bleibt ſich gleich. Der Körper ruht, weil er ſchwer iſt. Er fällt, weil er ſchwer iſt. Aus der Ruhe kann er in's Unendliche hin in Bewegung, aus der Bewegung in Ruhe übergehen; der Grund dieſes Wechſels, die Schwere, ändert ſich nicht.

Eine chemiſche Subſtanz kann mit andern Subſtanzen vielfache Verbindungen eingehen. In jeder wird ſie anders erſcheinen, während ihr Weſen an ſich daſſelbe bleibt.

In der organiſchen Natur beſteht das Daſein des Weſens nur durch ſeine perennirende Selbſterneuung. Die Exiſtenz verändert ſich unaufhörlich, allein im Hervorbringen derſelben bleibt das Weſen ſich gleich. Es erſcheint in der continuirlichen Reproduction ſeines Daſeins. Wenn es ſich in dem Kreislauf ſeiner Reproduction ſeinem Begriff gemäß erſchöpft hat, wird ſeine Exiſtenz in ihrer bisherigen Form unmöglich; ſie ſtirbt ab; allein ſofern dieſe Veränderung in dem Begriff des Weſens liegt, iſt auch ſie ein Act deſſelben, worin es ſich zur Erſcheinung bringt.

Für den Begriff der Erſcheinung des Geiſtes wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß ſein Weſen, die Freiheit, nur in dem, was er thut, erſcheinen kann. In einer jeden That ſetzt ſich der Geiſt als ein beſtimmtes Daſein, das vorübergeht, allein keine That, als eine einzelne Exiſtenz, vermag ihn zu erſchöpfen. Sein Weſen iſt in ſich unendlich und er kann ſich zu einem immer neuen Anfang machen. Nach einzelnen Seiten hin kann das Weſen durch ſeine Exiſtenz ſich vollenden, allein ſolche particuläre Beziehungen ſind nicht das Weſen in ſeiner Totalität. Wir ſagen z. B. daß das Talent eines Menſchen ſich erſchöpft habe, daß es nichts Neues oder Beſſeres mehr hervorzubringen vermöge. Aber Talent iſt eine Beſtimmtheit des ſubjectiven Geiſtes, die noch ſeiner Natürlichkeit zufällt und über welche er in ſeinem wahrhaften Weſen, in der Freiheit, hinaus iſt. Zur Sittlichkeit bedarf es keines Talentes.

Nun liegt im Begriff der Erſcheinung ein anderer, der ſein richtiges Verſtändniß eben ſo erſchwert, als der Begriff des Nichts im Verhältniß zum Begriff des Seins. Dies iſt der Begriff des Scheins.

Der Schein iſt Erſcheinung. Sein Daſein iſt jedoch nicht diejenige Realität, welche unmittelbar erſcheint, ſondern die Er-

ſcheinung einer andern. Bei der Erſcheinung denken wir ſogleich an das Weſen, welches in ihr ſich zur Exiſtenz bringt. Bei dem Schein aber denken wir ein weſenloſes Daſein. Weſenlos iſt etwas ganz Anderes, als das Unweſentliche. Der Schein entſteht nur durch die Beziehung einer Exiſtenz auf ein Weſen, welches nicht der Grund derſelben iſt. Als Exiſtenz iſt der Schein nicht weniger durch ein Weſen als Grund vermittelt, allein als Schein ſetzt ſie ein anderes Weſen als Grund. Inſofern dies nicht der Grund iſt, iſt der Schein weſenlos, an ſich aber weſentlich. Wenn wir in einem Kahn einen Fluß ſchnell dahingleiten, ſo ſcheint er ſtill zu ſtehen und ſcheinen ſeine Ufer uns vorüberzufliehen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht das Ufer, ſondern der Kahn bewegt ſich. Die Sonne ſcheint ſich in täglichem Lauf um die Erde zu bewegen. Dieſe Erſcheinung iſt ein Schein. Nicht ſie, ſondern die Erde bewegt ſich. Ein Taſchenſpieler beluſtigt uns durch den Schein, als ob er gegen die Naturgeſetze handelte. Seine Wunder ſind im Gegentheil nur möglich, ſofern er das Weſen der Naturgeſetze zur Erſcheinung bringt. Er täuſcht uns durch eine andere Beziehung, indem er uns etwas in dem Verhältniß von Urſach und Wirkung erſcheinen läßt, wo daſſelbe gerade nicht exiſtirt. Jemand verſtellt ſich gegen einen Andern. Er erſcheint freundlich und liebevoll, während er ihn haßt. Sein Betragen iſt das Gegentheil ſeiner Geſinnung, nämlich in dieſer Hinſicht. Der Schein, den er hervorbringt, iſt die künſtliche Verlarvung ſeines Haſſes. Das wirkliche Weſen alſo, welches in ſeinem Betragen zur Erſcheinung kommt, iſt die Heuchelei.

Weil der Schein als Reflex des Weſens in der Erſcheinung deſſelben exiſtiren muß, ſo ſagen wir Schein auch für Erſcheinung, z. B. Sonnenſchein, Feuerſchein. Wir wollen dann nur ausdrücken, daß die Exiſtenz des Weſens von ihm als ihrem Grunde an ſich unterſchieden iſt, betonen jedoch zugleich ihre Einheit. In der Erſcheinung iſt der Schein das poſitive Element. In negativer Bedeutung aber drückt Schein die Beziehung auf ein Weſen aus, das ſo wenig der Grund deſſelben iſt, daß vielmehr das Entgegengeſetzte den weſentlichen Grund ausmacht. Wenn ein Kaufmann vom Bankerott bedrohet iſt, und, um ſeinen

Credit zu erhalten und zu erweitern, glänzende Feste gibt, so sind diese, die Erscheinungen des wirklichen Reichthums sein sollten, zwar eben so gut Feste, als andere, aber in Verhältniß zum vorhandenen Vermögenszustande sind sie ein Schein, der absichtlich gemacht wird, über die wahre Lage der Dinge zu täuschen. Die Wesenlosigkeit im Scheine ist also nur relativ, sofern eine Erscheinung nicht auf das ihr in der That zu Grunde liegende Wesen bezogen wird. An sich ist der Schein die nothwendige Erscheinung eines Wesens. Der Schein deutet, wie Herbart sagt, immer auf ein Sein. Eine Fata morgana ist eine nothwendige Luftspiegelung; sie ist als optisches Phänomen kein Schein; zum Schein wird sie nur, wenn sie mit der in ihr reflectirten Realität verwechselt wird.

Wenn wir urtheilen, daß etwas nur so zu sein scheint, wie es erscheint, so wollen wir damit sagen, daß die Erscheinung auf ein anderes, als das zunächst vorausgesetzte Wesen bezogen werden müsse. Insofern aber eine solche Erscheinung des Scheins eine unvermeidliche sein kann, wird auch eine Wissenschaft des Scheins, eine Phänomenologie, möglich, wie Lambert eine solche in seinem Neuen Organon aufgestellt und den logischen, physischen, psychologischen und moralischen Schein nachgewiesen hat. Lambert hat besonders auch die Wirkung der Begierden und Affecte untersucht, die einen Gegenstand anders erscheinen lassen, als er an sich ist, die also seine Erscheinung durch einen Schein verändern, den das Subject aus sich auf das Object wirft z. B. daß wir, was wir wünschen, für wahrscheinlich halten, daß dem leidenschaftlich Liebenden auch das Häßliche an der Geliebten schön erscheint u. s. w. Er schließt die Phänomenologie mit der Theorie des Wahrscheinlichen. Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nannte die Lehre von dem Unterschied der Bewegung als einer möglichen, wirklichen oder nothwendigen in Verhältniß zu unserer Erkenntniß = Phänomenologie.

Wenige Begriffe haben wohl seit der Kantschen Philosophie eine so ausgedehnte Rolle in der Wissenschaft gespielt, als der Begriff der Erscheinung, weil man einerseits die Erscheinung dem Wesen in dem Sinn entgegensetzte, als ob dasselbe in ihr nicht

erſchiene, anderſeits das Weſen in die Erſcheinung aufgehen ließ, als ob das Weſen an ſich von der Erſcheinung gar nicht unterſchieden ſei. Wenn in jener Beziehung das Weſen in der Erſcheinung nicht erſchiene, ſo wäre offenbar die Erſcheinung nicht Erſcheinung. Wenn in dieſer Beziehung die Erſcheinung nicht als eine veränderliche und vorübergehende Exiſtenz vom Weſen unterſchieden wäre, ſo wäre das Weſen nicht der Grund der Erſcheinung. Wenn aber das Weſen es iſt, welches ſich als Exiſtenz ſetzt, ſo muß auch in dieſer, was es an ſich iſt, zum Daſein gelangen. Man muß alſo von dieſer Seite die Identität des Weſens mit ſeiner Erſcheinung behaupten. Weil jedoch die Exiſtenz als ſolche ein beſtimmtes, entſtehendes und vergehendes Daſein iſt, ſo iſt die Erſcheinung in ihrer Mannigfaltigkeit und Haltungloſigkeit auch von dem einfachen, ſich gleich bleibenden Weſen unterſchieden.

Dieſer Zuſammenhang iſt der Grund, weshalb wir die Erſcheinung einmal dem Weſen gleichſetzen, das anderemal gegen daſſelbe herabſetzen. Wir ſetzen die Erſcheinung dem Weſen gleich, weil es nur in ihr ſich uns zum Genuſſe darbietet. Die Erſcheinung beſchäftigt uns nicht als ein leerer Schein, ſondern weil ſie von dem Weſen erfüllt iſt. Was wäre denn das Weſen, wenn es nicht die Kraft hätte, ſich als Exiſtenz zu realiſiren? In der Erſcheinung müſſen wir daher das Weſen anerkennen. Wie wir uns ſubjectiv dazu verhalten, ob wir eine Erſcheinung mit Wonne begrüßen oder mit Verzweiflung verfluchen, geht den metaphyſiſchen Begriff derſelben gar nichts an und hängt von den Umſtänden ab. Unter allen Umſtänden macht ſich in ihr das Weſen, was es nun ſei, offenbar. Wir ſetzen aber die Erſcheinung auch gegen das Weſen herab, weil ſie als Exiſtenz die Endlichkeit an ſich hat. Die Erſcheinung als das geſetzte Daſein ſcheint in ihrer Gegenwärtigkeit und Zugänglichkeit ſo gewöhnlich, ſo wohlfeil, daß wir ſie im Vergleich zu der ſich gleich bleibenden Würde des Weſens leicht gering ſchätzen, ja verächtlich behandeln. Man gewöhnt ſich an die Redewendungen, die von der bloßen Erſcheinung, von dem Verſchwinden der Erſcheinungen, von der Welt der Erſcheinungen als von etwas Weſenloſem ſprechen.

Der Sprachgebrauch beachtet sehr wohl die Unterschiede von Sein, Dasein, Existenz, Ding, Erscheinung. In unserm Meßkatalog werden z. B. Bücher, die erschienen sind und Bücher, die erscheinen sollen, unterschieden. So tritt ein Buch als ein existirendes Ding, das unmittelbar da ist, in die Welt der literarischen Erscheinungen ein und empfängt darin, kraft seines Wesens, die ihm eigenthümliche Stellung. Soll es erst erscheinen, so ist es zwar als Wesen, d. h. als Gedanke im Kopf des Verfassers, als projectirter Verlagsartikel einer Handlung, auch schon da, aber es muß von diesem Grunde aus sich erst bis zur Existenz als eines Dinges durcharbeiten, um erscheinen zu können. Eine Existenz ist Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist. Der Sprachgebrauch liebt daher für die Erscheinung Wendungen, die ihren Zusammenhang mit dem Grunde andeuten. Er sagt, daß eine Erscheinung hervortrete, auftauche, sich entfalte, entwickele, begründe, und eben so, daß sie untergehe, untertauche, sich vollende, verschwinde. Auch liebt er, die Erscheinung mit Prädicaten zu begleiten, in denen er ihr Wesen abspiegelt, indem er eine Erscheinung klein, ärmlich, dürftig, schwächlich, verkümmert, blaß, unvollkommen oder groß, reich, kräftig, reif, glänzend, vollkommen nennt. Weil die Erscheinung in ihrer Existenz mit allen übrigen Erscheinungen um ihr Dasein zu kämpfen hat und dadurch oft an dem völlig adäquaten Ausdruck ihres Wesens gehindert wird, so nennen wir eine solche, in der das Wesen seiner Totalität nach mit besonderer Vollständigkeit, Reinheit und Energie zu Tage kommt, auch eine seltene oder einzige Erscheinung.

Insofern nun das Wesen 1) sich nothwendig gleich bleibt, während seine Erscheinung sich eben so nothwendig in steter Veränderlichkeit ungleich verhält, ist es das *Gesetz* der Erscheinung. Die Erscheinung hat also 2) das Gesetz zu ihrem *Inhalt*, während ihre Existenz die *Form* desselben ausmacht. 3) Wesen und Erscheinung beziehen sich folglich *wechselseitig* auf einander, so daß die Bestimmungen ihres Verhältnisses sich ineinander verkehren und jede durch ihre eigene Reflexion in die ihr entgegengesetzte übergeht.

I.

Das Gesetz der Erscheinung.

Das Wesen ist es, welches sich als Erscheinung setzt. In diesem Verhältniß wird es zum Gesetz. Es handelt sich also auch bei diesem Begriff nicht um einen andern Inhalt, sondern nur um eine neue Bestimmung desselben Inhaltes.

Der Ausdruck Gesetz wird daher überall angewendet, wo das Wesen als die sich gleich bleibende Einheit von der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen unterschieden werden soll. Wir sprechen von den Denkgesetzen, den Naturgesetzen, dem Sittengesetz. Wir nennen aber auch jede Anordnung, der sich ein Kreis von Menschen für irgend einen Zweck zu unterwerfen hat, ein Gesetz. Eine solche Anordnung kann nicht die Bedeutung eines absoluten Gesetzes ansprechen, das von einer immer gleichen Bestimmtheit ist. Sie ist veränderlicher Beschaffenheit, allein weil sie der Ausdruck des Wesens nach irgend einer Seite seiner äußern Erscheinung ist, übertragen wir den Namen des Gesetzes auch auf sie. Um das Gesetz an sich von dieser wandelbaren Form seiner Existenz zu sondern, haben wir in gewissen Fällen auch eigenthümliche Bezeichnungen, wie Maaßregel, Verordnung, Convention, Disposition, Arrangement u. dgl. Der Ausdruck Gesetz ist aber besonders in der Behandlung der Wissenschaften beliebt, wo man zwar dem Gedanken die Ehre geben, jedoch die Erinnerung daran vermeiden will, daß man Philosophie treibt. Wir können leicht die Beobachtung machen, wie gern die Physiker und Physiologen, die Politiker und Nationalökonomen, von Gesetzen handeln, hingegen den Ausdruck Begriff und Idee zu vermeiden beflissen sind, um sich nicht in den Verdacht des Philosophirens zu bringen, der ihnen bei ihren Zunftgenossen den Credit exacter Forscher untergraben würde. Daß eine Wissenschaft aber mit den Gesetzen eines Gegenstandes zu thun habe, räumt man sofort ein. Daß Alles, was geschieht, nach Gesetzen geschehe, gilt als Axiom.

Das Gesetz als das in allen Erscheinungen identische Wesen ist 1) sich selbst überall und immer gleich; die Erscheinung hingegen ist 2) überall und immer, obwohl sie denselben Inhalt

hat, ungleich; 3) in ihrer Mannigfaltigkeit aber ist die Erscheinung mit dem Gesetz wesentlich Eines.

1) Die Gleichheit des Gesetzes mit sich.

Durch die Gewöhnung an den Ausdruck Gesetz vergessen wir nur zu leicht, daß derselbe ein Verhältniß des Wesens bezeichnet und daß wir im Begriff des Gesetzes zugleich den des Wesens vor uns haben. Das Wesen aber ist an sich Eines und muß daher in allen seinen Erscheinungen als das in ihnen identische sich manifestiren. Ohne das Wesen würde natürlich die Erscheinung gar nicht existiren. In ihrer Existenz muß also das Wesen gesetzt sein. Es kann daher in keiner seiner Erscheinungen anders erscheinen, als es an sich ist. Alle seine Erscheinungen sind sich von dieser Seite gleich. Das Wesen als der an sich unveränderliche Grund der Erscheinung setzt sich in jeder ohne Ausnahme als dasselbe. Hierin ist das Gesetz von der bloßen Regel, in deren Begriff die Ausnahme liegt, durchaus unterschieden; wenn wir in der Natur Ausnahmen von einem Gesetz finden, so ist eine solche Thatsache nur der Index für uns, ein noch höheres, allgemeineres Gesetz zu suchen; in den bürgerlichen, politischen und kirchlichen Verhältnissen nennen wir oft Gesetz, was nur Regel ist und deshalb Ausnahmen gestattet, wovon bei dem Begriff der Ausnahme gehandelt ist. Das Natur- und Sittengesetz kennt keine Ausnahme. Die Menschen beschreiben deswegen das Gesetz gern mit allen Prädicaten der Nothwendigkeit als das unbeugsame, unerbittliche, lex inexorabilis. Das Bewußtsein, daß das Gesetz alle Erscheinungen durchwaltet, ist ihnen, je nach den Umständen, oft eben so sehr ein Trost, als es ihnen auch ein Verdruß sein kann, wenn sie statt des gesetzmäßigen Geschehens die Ausnahme von demselben als eine Aufhebung des Gesetzes zu ihren Gunsten, als ein Wunder, begehren. Die Regel, wie wir gesehen haben, hat Ausnahmen, das Gesetz kann keine haben, weil sonst das Wesen sich selbst aufheben müßte. Eine Abweichung vom Gesetz, eine Anomie, oder, wie man gewöhnlicher sagt, Anomalie, Abnormität, ist zugleich eine Gesetzwidrigkeit und damit ein Widerspruch gegen das Wesen.

In der mechaniſchen und chemiſchen Natur iſt eine Entgegenſetzung gegen ihre Geſetze undenkbar. Was als eine ſolche oder als eine Ausnahme von einem Geſetz erſcheint, iſt ein Schein, der uns von einem Irrthum unſerer Auffaſſung benachrichtigt, eine Thatſache auf einen Grund bezogen zu haben, aus welchem ſie nicht wirklich als Reſultat hervorgegangen iſt. Es iſt dann oft, wie ſchon erinnert, ein noch unbekanntes, höheres Geſetz zu ſuchen, von welchem die Thatſache als Erſcheinung abhängt. Wenn wir ſagen, daß ein Geſetz von einem andern aufgehoben werde, ſo iſt dies in einem blos negativen Sinn unmöglich. Kein Geſetz kann einem andern widerſprechen. Die Aufhebung eines Geſetzes durch ein anderes kann nur poſitiv ſein, indem es daſſelbe in ſich enthält und dadurch ſeine Erſcheinung verändert. In dem Lebendigen z. B. iſt das Geſetz der Schwere durch die Selbſtbewegung deſſelben nur relativ aufgehoben. An ſich unterliegt es, ſofern es Materie iſt, ſchlechthin dem Geſetz der Schwere; es hat einen Schwerpunct, es kann fallen u. ſ. w.; nur relativ kann es die Schwere durch die Spontaneität ſeiner Selbſtbewegung überwinden, ohne deshalb im Geringſten das Geſetz der Schwere an ſich zu negiren. Gehen, Springen, Fliegen, iſt nur durch die Autarkie des Lebendigen in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz der Schwere möglich, ſo daß die Reaction gegen daſſelbe durch ein höheres Princip, das Leben, erfolgt, welches die Schwere poſitiv in ſich enthält.

Das Geſetz der Schwere wird oft bewundert, weil das ganze Univerſum in der Bewegung der größten Weltkörper wie im Fallen des kleinſten Stäubchens dadurch beherrſcht werde. Allein die Schwere hat hierin nichts vor andern Geſetzen voraus. Alle Geſetze ſind von der nämlichen Allgemeinheit und durchgreifenden Gleichheit in allen ihren Erſcheinungen. Die Magneticität, Elektricität, die Bewegung des Lichts, der chemiſche Proceß u. ſ. w. ſind überall und immer die nämlichen. In der organiſchen Natur hingegen iſt durch die von der Individualität ihrer Gebilde unabtrennliche Freiheit anomale Geſtaltung als eine Verirrung und Ablenkung des an ſich geſetzmäßigen Triebes möglich.

Im Reich des Geiſtes wird ein Widerſpruch gegen das Geſetz möglich, weil der Geiſt, als erſcheinender, ſich mit Bewußt-

ſein gegen ſein Weſen negativ verhalten kann. Er kann durch ſeine Willkür dem Geſetz des Denkens in Sophismen und Trugſchlüſſen, dem Geſetz des Willens in Vergehungen und verbrecheriſchen Handlungen widerſprechen. Eine ſolche Negation fordert aber ſofort die Reaction des Weſens heraus, weil das geſetzwidrige Geſchehen durch das Geſetz, deſſen Negation es iſt, negirt und als Erſcheinung nur durch das Geſetz ſelber ſpecifiſch beſtimmt wird. Die Freiheit iſt nicht wirkliche Freiheit, wenn ſie nicht das Geſetz des Willens als ihre eigene Nothwendigkeit erfüllt. Wenn von dem Rigorismus des Geſetzes, von dem Phariſäismus der Geſetzerfüllung die Rede iſt, ſo wird unter jenem eine Nothwendigkeit vorgeſtellt, welche nicht die des Weſens ſelber iſt, unter dieſem eine Geſinnung, welche dem Weſen des Geſetzes äußerlich bleibt. In der Natur kann ein ſolcher Widerſpruch der Heteronomie des Geſetzes nicht vorkommen. Im Geiſt als dem abſoluten iſt ſie auch unmöglich. Gott als der Geſetzgeber, als auctor legis, drückt in den Geſetzen das Weſen ſeiner Vernunft aus, hat alſo an ihnen keine ihm fremde Beſchränkung. Für den erſcheinenden Geiſt aber iſt ein Widerſpruch ſeiner Freiheit mit der Nothwendigkeit derſelben möglich, wodurch er ſich mit dem Geſetz nicht als einer ihm fremden Macht, ſondern als mit ſeinem eigenen Weſen entzweiet. Die Bemerkung des Apoſtels Paulus, daß die Sünde ohne das Geſetz todt ſein würde, iſt daher ganz richtig. Die Natur rächt jede Uebertretung ihrer Geſetze durch die Willkür des Menſchen ſchon von dem Augenblick an, wo ſie begangen wird; aber auch der Geiſt rächt jede Verletzung ſeiner Geſetze durch die eben ſo gleichzeitig mit der verbrecheriſchen That beginnenden Folgen ihrer Widerſprüche. Was der Chineſiſche Kaiſer am Schluß jeder ſeiner Edicte ſeinen Unterthanen ſagt: Hört es und zittert!, das rufen auch Natur und Geiſt Allen zu, die ihren Geſetzen entgegen handeln.

Wenn Jacobi in der berühmten Stelle ſeines Briefs an Fichte gegen den Rigorismus der Pflicht das Majeſtätsrecht des Menſchen geltend machte, zu lügen, zu betrügen, falſche Eide zu ſchwören, zu morden, das Heiligthum zu ſchänden u. ſ. w., ſo

hat Hegel in seiner Kritik in den Heidelberger Jahrbüchern mit Recht aufmerksam gemacht, daß durch die außerordentlichen Lagen unglücklicher Individuen, denen wir der edlen Motive halber Lüge, Betrug, Mord u. s. w. verzeihen, das Gesetz selber nicht aufgehoben werde und daß in einigen der von Jacobi angeführten Fälle der Wille nicht ein allgemeines Vernunftgesetz, nur eine relative Vorschrift negire, wie wenn die Jünger Christi, ihren Hunger zu stillen, Aehren am Sabbath ausrauften. Diese Handlung, für welche wir ihnen unbedingt, was den Sabbath angeht, das Privilegium aggratiandi zugestehen, würde aber durch die Frage, ob die Aehren auch ihr Eigenthum waren, einen andern Charakter erhalten. Desdemona, Pylades, Otho, Timoleon, David, sind für Lüge, Betrug, Selbstmord, Tödtung, Heiligthumschändung (durch das Essen der Schaubrode im Tempel) vollkommen entschuldigt, aber das Gesetz ist mit der Majestät der Freiheit so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr nur in ihm ihre Erhabenheit besitzt. Man stelle sich einmal einen Gott vor, der die Welt nicht nach Gesetzen regierte, so wäre derselbe unstreitig ein furchtbares Wesen, aber kein positiv majestätisches.

2) Die Ungleichheit des Phänomens.

Das Gesetz ist in allen Erscheinungen auf gleiche Weise wirksam, aber die Erscheinungen sind überall und immer verschieden. Sie sind einander gleich, sofern das nämliche Gesetz, als Noumen, in ihnen erscheint; jeder Körper, der geworfen wird, steigt und fällt nach demselben Gesetz; jeder Lichtstrahl bewegt sich mit der gleichen Geschwindigkeit und nimmt in seiner Intensität eben so ab, wie jeder andere; jeder Magnet stößt den gleichnamigen Pol eines andern ab, während er den ungleichnamigen anzieht u. s. w. Aber jede Erscheinung ist jeder andern ungleich, weil sie, als eine bestimmte Existenz, eigenthümliche Veränderungen durchläuft, die nur in ihr gerade sich vereinigen und weder anders wo noch jemals irgend vorher oder nachher so wieder zusammentreffen. Es versteht sich, daß die Erscheinungen ihrem Wesen nach unterschieden sind, als Naturerscheinungen, als Geisterscheinungen. Innerhalb dieser beiden großen Gebiete treten sie wieder in Gattungen auseinander; in der Natur die mechani-

ſchen, chemiſchen und organiſchen; im Geiſt die pſychologiſchen, ethiſchen, äſthetiſchen, wiſſenſchaftlichen und religiöſen. Wenn nun von der Ungleichheit der Phänomene die Rede iſt ſo kann nur diejenige gemeint ſein, die innerhalb der generiſchen Gleichheit eines und deſſelben Geſetzes exiſtirt. Was Göthe das Urphänomen genannt hat z. B. daß keine Farbe entſtehen kann, wenn nicht das Helle getrübt oder das Trübe aufgehellt wird, iſt eigentlich der Begriff des Geſetzes ſelbſt.

Alle Erſcheinungen des nämlichen Geſetzes ſind ungleich: a) durch die unmittelbare Ungleichheit im Raum und in der Zeit; b) durch den ungleichen Proceß ihres Werdens; c) durch die Abhängigkeit jeder Erſcheinung von der Concurrenz aller übrigen.

Sie ſind ungleich durch die unmittelbare Verſchiedenheit, deren Begriff wir bereits kennen gelernt haben. Jede iſt, indem ſie aus dem Grunde ihres Weſens in die Exiſtenz tritt, eine neue, eine unvergleichliche, eine einzige. Von Seiten ihres Weſens iſt jede einer jeden vollkommen gleich. Sie würde, ohne dieſe Beſtimmtheit, gar nicht dieſe beſtimmte Erſcheinung, als eine mechaniſche, dynamiſche, chemiſche, organiſche, pſychologiſche, ethiſche, äſthetiſche u. ſ. w. ſein können. Nur das Weſen, das ſie erfüllt, macht ſie zu einem Weſen. Aber als eine in ihrem Weſen entſchiedene Thatſache iſt ſie als ein individueller Fall des Geſetzes von jedem andern Fall deſſelben unmittelbar unterſchieden. Es kommt hierbei auf den beſondern Inhalt des Geſetzes an. Iſt derſelbe ein einfacher und beſchränkter, ſo kann auch die Verſchiedenheit eine nur geringe, vielleicht nur die der andern Stellung im Raum und der Zeit ſein. Mit dem Reichthum des Weſens wächſt natürlich auch die vielſeitige Beziehung der Verſchiedenheit.

Die Verſchiedenheit iſt der nur äußerliche und zufällige Unterſchied eines Daſeins von andern; die Erſcheinung iſt aber auch in ſich ſelbſt jeder andern ungleich, weil ſie während ihres Daſeins einen eigenthümlichen Proceß ihres Werdens entwickelt, in welchem ſie das Geſetz ihres Weſens auf eine nur ihr gerade mögliche Weiſe modificirt. Dem Geſetz kann ſie ſich nicht entziehen; allein das Weſen deſſelben prägt ſie in einer gleichſam originellen Form aus, die nur ihr angehört. Alle Weltkörper

z. B. sind unmittelbar schon von einander verschiedene; keiner ist dem andern gleich. Alle bewegen sich nach dem Gesetz der Schwere; alle beschreiben eine Curve; aber die Curve eines jeden ist eine von der eines jeden andern unterschiedene. So viel Weltkörper, so viel verschiedene Curven ihrer Bahn, so viel verschiedene Sphäroide ihrer Gestalt. Ein Grashalm wächst wie der andere und vollbringt darin das Gesetz seines Wesens. Er ist nur ein Exemplar seiner Gattung, wie jeder andere, allein jeder könnte uns eine andere Geschichte seines Wachsthums erzählen. In aller Staatenbildung muß das Phänomen einer Aristokratie vorkommen, aber wie unendlich verschieden ist der Proceß, den jede Aristokratie von ihrem Entstehen bis zu ihrem Untergange durchläuft.

Endlich ist die Ungleichheit der Erscheinung durch die Concurrenz aller übrigen ihr vorangehenden und mit ihr zugleich existirenden Erscheinungen bedingt. Jede Erscheinung kann ihre Existenz nur in der Mitte aller übrigen behaupten; ein Begriff, den wir auch schon kennen gelernt haben. Es ist unvermeidlich, daß nicht die andern Phänomene, mehr oder weniger, hemmend oder fördernd, auf die einzelne Erscheinung einwirken sollten. Kraft ihrer Eigenschaften öffnet sie bald diesem bald jenem Einfluß den Zugang. Da nun durch das nie rastende Werden des Daseins, durch den nie ermattenden Antagonismus des Wesens, Alles, was existirt, in einer unaufhörlichen Metamorphose begriffen ist, so muß auch jedes Phänomen, während es sich bildet, von dieser ruhelosen Bewegtheit in seiner Gestaltung afficirt und dadurch auch nach Außen in einen ganz eigenthümlichen Zusammenhang versetzt werden. Durch das ihm immanente Gesetz hat es zwar einen Halt in sich, allein derselbe reicht doch nicht hin, die Einwirkung anderer Wesen von dem Proceß seines Werdens auszuschließen. Das Meerwasser wird durch die Schwere der Erde festgehalten. Weil aber die Erde rotirt, wird es in eine Strömung von Osten nach Westen geworfen. Weil die Erde ferner, indem sie sich von Westen nach Osten bewegt, täglich von Osten nach Westen zu fortschreitend durch die Sonne erwärmt wird, so ändert sich seine Temperatur und durch sie die locale Strömung beständig. Weil die Erde einen Trabanten hat, so wird

es vom demſelben attrahirt und thürmt ſich, in der Fluthbewegung zu einer unaufhörlich auf- und abrollenden Schwellung auf. Weil es von Erdmaſſen in ſeinen Strömungen gehemmt wird, bricht es ſich in der Brandung der Ufer und wird rückläufig. Alle dieſe Factoren, zu denen noch der der Luftſtrömung hinzukommt, vereinigen ſich in der Geſchichte einer einzelnen Welle. Jeder dieſer Factoren übt eine geſetzmäßige Wirkſamkeit. Die einzelne Welle iſt ein ſelber geſetzmäßiges Product der Waſſerbewegung. Nichts deſtoweniger iſt das actuelle Zuſammenwirken aller dieſer Factoren an jedem Punct der Erde in jedem Moment ein anderes und darum auch, bei aller Gleichheit der Geſetze, jede Welle als Erſcheinung eine andere. — Jeder Handelsſtaat hat ein beſtimmtes Geſetz, auf welchem ſeine Exiſtenz beruht. Der einzelne iſt nur eine beſondere Erſcheinung des Geſetzes, aber als eine ſolche ſtellt er es in einer eigenthümlichen Weiſe dar, die von den allgemeinen Weltverhältniſſen abhängig iſt. Die Phöniziſchen Handelsſtaaten vermittelten z. B. weſentlich den Verkehr der das Mittelmeer umwohnenden Völker; Venedig öffnete dem Handel vom Mittelmeer die Alpenſtraßen zum Verkehr mit dem Norden; England iſt zum Oceaniſchen Handelsſtaat geworden. England wurde groß durch die Entdeckung des Seewegs nach Oſtindien um Afrika und durch die Entdeckung Amerika's, während Venedig durch dieſelbe geſtürzt wurde. Das Geſetz, auf welchem der Handelsſtaat beruhet, iſt die Gewinnung eines wohlfeilen Marktes zum Einkauf und eines theuren für den Verkauf. Für die Begründung eines ſolchen Verkehrs iſt er zu allen Mitteln geneigt und ihn zu erhalten, ſchreckt er nicht vor äußerſter Treuloſigkeit und Grauſamkeit zurück. Dies zeigen uns, in immer anderer Geſtalt, Karthaginenſer, Venetianer, Briten. In jedem Handelsſtaat muß eine Geldariſtokratie, die natürlich auch zu einem Geburtsadel wird, die Herrſchaft leiten und muß der größte Theil der Armee, wegen der weiten Ausdehnung der auswärtigen Beziehungen, aus Miethstruppen beſtehen. Die Karthaginenſer miethteten Griechen, die Venetianer Slavonier, die Engländer Deutſche. So lange der Handelsſtaat gut bezahlt, ſo lange wird er auch Söldner finden, die ſich gut für ihn ſchlagen. Dies alles ſind Erſcheinungen, die aus dem Weſen ſeines

Geſetzes folgen, aber nach Ort und Zeit, Race und Umſtänden, ſich anders individualiſiren.

3) Die Einheit der Erſcheinung mit dem Geſetz.

Geſetz und Erſcheinung ſind unterſchieden, denn das Geſetz iſt ſich immer und überall gleich, während die Erſcheinung immer und überall ungleich iſt. Das Geſetz iſt unveränderlich, weil es an ſich das einfache Weſen zu ſeinem Grunde hat; die Erſcheinung iſt veränderlich, weil ſie in ihrem Entſtehen und Vergehen nothwendig ſowohl in ſich ſelbſt einen eigenthümlichen Proceß durchläuft, als auch von einer immer andern Conjunctur aller übrigen Erſcheinungen abhängig iſt. Das Geſetz, als ein Noumen, d. h. als ein Abſtractum, erſcheint dem Phänomen gegenüber, in ſeiner Gleichheit als ein ruhiges und ewiges; das Phänomen, ihm gegenüber, als ein unruhiges und vergängliches. Die Geſetze machen zuſammen eben ſowohl eine Totalität aus, als die Erſcheinungen. Man ſpricht daher von einem Reich der Geſetze wie von einem Reich der Erſcheinungen. Jenes ſtellt ſich als das ideelle Weſen, als das reine Urbild, dieſes als das reelle Exiſtiren, als das mit aller Zufälligkeit vermiſchte und verunreinigte Abbild dar. Dieſe Entgegenſetzung hat ihren Urſprung in dem wirklichen Unterſchied von Geſetz und Erſcheinung. Sie iſt ein beliebter Tummelplatz redneriſcher Ergüſſe, welche die Hoheit des Geſetzes feiern und die Nichtigkeit der Erſcheinung herabdrücken. Die Wiſſenſchaft ſelbſt unterhält dieſen Dualismus der Auffaſſung, weil es ihr ſchließlich nicht um die Erſcheinung, ſondern um das Geſetz derſelben zu thun iſt. Sie ſammelt die vielen Erſcheinungen, um aus ihrer Vergleichung die Identität ihres Geſetzes herauszufinden. Die unendliche Vielheit der Erſcheinungen, von denen jede in ſich ſelbſt einer in's Unendliche gehenden Individualiſirung fähig iſt, ſoll von allem Schein, der ſich zufällig in ſie einwebt, befreiet und das Geſetz als die in den Phänomenen thätige Energie hervorgehoben werden.

Wenn aber nicht geleugnet werden kann, daß eine Erſcheinung überhaupt unmöglich iſt, ohne daß in ihr ein Geſetz actu vorhanden iſt; wenn alſo eine Thatſache nur dadurch zur Erſcheinung wird, daß in ihr ein Geſetz ſich offenbart; ſo folgt

auch, daß die Erscheinung mit dem Gesetz wesentlich identisch ist und daß dasjenige, was die Erscheinung von einer andern Erscheinung derselben Gattung unterscheidet, das Unwesentliche an ihr ist. Dies Unwesentliche, aus dem gesammten Contexte der Zufälligkeiten im Proceß der Existenz resultirend, ist nun freilich wieder dasjenige, was zum Begriff der Erscheinung gehört und sie in ihrer Vergänglichkeit sowohl von jeder andern Erscheinung, als von dem Gesetz an sich unterscheidet. Der Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit ist dies dem Gesetz gegenüber Unwesentliche wesentlich, allein Erscheinung ist sie doch nur durch das Gesetz, welches ihr innewohnt. Hieraus folgt, daß man das Gesetz nicht hinter, sondern in der Erscheinung zu suchen hat. Da aber das Gesetz das Wesen selber in seinem Verhältniß zur Existenz ist, so folgt, daß in dem Gesetz das Wesen, also auch in der gesetzmäßigen Erscheinung die Gegenwart des Wesens anerkannt werden muß. Das Wesen an sich ist nicht zu vernehmen, sich nicht in die Endlichkeit der Erscheinung einzulassen. Im Gegensatz zu der Präexistirung des ewigen, sichselbstgleichen Gesetzes finden wir daher auch eben sowohl eine Verpreisung der Erscheinung, die sich durch die holde Magie ihrer Unmittelbarkeit den Menschen einschmeichelt und durch ihre Mannigfaltigkeit ein so vielseitiges Interesse darbietet, gegen dessen Fülle das Gesetz als kalt und abstract nur einen gespenstigen Hintergrund der Existenz auszumachen scheint. Die Rhetorik wechselt nach ihrem Bedürfniß mit dem Panegyrikus bald der Erhabenheit des Gesetzes, bald des Reizes der Erscheinung, durch welchen die Gleichheit des Gesetzes in der steten Verjüngung des unendlichen Wechsels sich darstellt.

Man untersuche eine bestimmte Erscheinung, und man wird sich sofort überzeugen, daß jener Dualismus von Gesetz und Erscheinung nur eine Abstraction ist. Wie sollte ein Reales dem Gesetz nicht gehorchen müssen, das von seinem unmittelbaren Dasein unabtrennlich ist? Wenn eine Materie ein Magnet ist, wie sollte sie es anfangen, nicht das Gesetz des Magnetismus, die Polarität, erscheinen zu lassen? Allerdings kann dieselbe aufgehoben werden, wenn die Materie glühend gemacht wird; durch das Glühen wird aber auch die Cohäsion der Materie wesentlich in

einem Zuſtand verändert, in welchem ſie darauf und daran iſt, ſich aufzulöſen. Der Magnetismus iſt nur in einer begrenzten Materie möglich, weil ſein Weſen die Abſchließung der Geſtalt des Materiellen nach Innen und Außen ausmacht. Wenn ein Kunſtwerk ſchön iſt, ſo exiſtiren die Geſetze der Schönheit: Eurythmie, Symmetrie, Harmonie u. ſ. w., doch nicht außerhalb des Werks, ſondern haben in ihm als dieſem Werk der Malerei, Muſik u. ſ. w. ein reales, individuelles Daſein, das wir nicht ſchön nennen würden, wenn nicht jene Geſetze darin actu als Erſcheinung geſetzt wären. Wenn Jemand aus Ueberzeugung eine Pflicht erfüllt, ſo exiſtirt in dieſer Handlung das Geſetz des Guten, das Weſen der Freiheit. Sie ſind kein Jenſeits der Handlung. Gegen den Einwand, daß das Geſetz auch unerfüllt bleiben oder daß demſelben etwas zuwider geſchehen könne, iſt zu erinnern, daß in ſolchem Fall das Geſetz in negativer Weiſe die Macht des Weſens zur Erſcheinung bringt. Die verderblichen Folgen des vernachläſſigten oder gemißhandelten Geſetzes laſſen nicht auf ſich warten. Wenn ein Gebäude nicht nach dem Geſetz der Schwere conſtruirt iſt, ſo äußert ſich daſſelbe darin, daß es zuſammenſtürzt. Wenn Jemand, gegen ſeine Ueberzeugung, das Pflichtwidrige thut, ſo erſcheint das Geſetz als die Strafe in der Qual des böſen Gewiſſens. Die Geſetze der menſchlichen Geſellſchaft pflegen daher auch mit der poſitiven Forderung des Gehorſams gegen ſie die Strafandrohung für die Nichterfüllung oder das Zuwiderhandeln zu verbinden und geben dadurch recht zu erkennen, wie wenig ſie an der Möglichkeit zweifeln, das Geſetz zur Erſcheinung bringen zu können.

Das Reich der Erſcheinungen und das der Geſetze ſind alſo an und für ſich identiſch, weil in beiden daſſelbe Weſen den gleichen Inhalt ausmacht, deſſen Form eben die Erſcheinung iſt.

Wir ſagen daher ganz richtig, daß eine Erſcheinung in ihrer Exiſtenz ein Geſetz befolge und wir vertrauen in dem Durcheinander der Erſcheinungen, wie tumultuariſch es ſich darſtelle, der Macht des Geſetzes. Dies Vertrauen beſeelt den Naturforſcher, der a priori gewiß iſt, daß in den Erſcheinungen der Natur das ſie beſtimmende Geſetz ſich müſſe entdecken laſſen; es beſeelt den moraliſchen Menſchen, der in dem Glauben handelt,

daß das Gute als das Gesetz des Willens sich in der Geschichte realisiren müsse.

Kennen wir ein Gesetz, so vermögen wir auch schon aus den Anfängen in der Bildung des Phänomens dasselbe aus ihrem normalen Synthesen zu erraten. Wir sagen dann, es scheine, als ob sich eine Erscheinung, ein Gewitter, ein Sturm, eine Krankheit, ein Krieg, eine Schwangerschaft, ein neuer Industriezweig u. s. w. bilden wolle.

In der ältern Metaphysik wurde nun ein besonderes Capitel von den übernatürlichen Begebenheiten vorgetragen z. B. Meier's Metaphysik, Halle, 1755, Th. I., Sc. 219 f. f. Es sind diejenigen Phänomene, die sich aus einem Gesetz nicht blos ableiten lassen, sondern den Gesetzen widersprechen. Uebernatürlich in dem Sinn des Hinausgehens über die Natur ist die Existenz des Geistes; aber sie ist eine in sich gesetzmäßige und diese Gesetzmäßigkeit ist in ihrem Wesen mit den Gesetzen der Natur harmonisch. Dieser Supernaturalismus ist jedoch nicht gemeint. Seine Vernunft ist mit der der Naturgesetze homogen. Vielmehr ist ein anderes Geschehen gemeint, das seinen Ursprung in der Willkür einer Causalität habe, die in ihrer Allmacht die Gesetze der Natur auf eine für uns unbegreifliche Weise durchbrechen könne. Eine bloße Abnormität ist zwar auch eine Negation der Ordnung der Natur, allein auf einem selbst natürlichen Wege. Ihre Modalität ist keine übernatürliche. Eine Mißgeburt, eine pöderastische Befriedigung des Geschlechtstriebes u. dgl. ist unnatürlich, aber nicht wunderbar. Die Verletzung des Naturgesetzes erfolgt dann auf einem an sich natürlichen Wege. Das Wunder hingegen soll eben durch die Modalität seines Geschehens die Ordnung der Natur aufheben. Es soll irrational sein. Die Gesetze, welche sonst die Welt in ihrem Innersten zusammenhalten, sollen durch eine Macht aufgehoben werden, die ihre Größe in der Freiheit von der Nothwendigkeit zeigen soll. Wenn die heutigen Theologen sagen, daß das Wunder nur uns unbegreiflich, daß es aber der Ausdruck einer höhern Gesetzmäßigkeit sei, so verleugnen sie den specifischen Charakter des Wunders, das nur als momentane Schöpfung einer allmächtigen Willkür Wunder und insofern nothwendig unbegreiflich ist.

Wunder erklären wollen, wie Paulus u. A. gethan haben, iſt lächerlich. Wenn wir pſychologiſch erklären, wie die Intelligenz dazu kommen könne, ſich Wunder vorzuſtellen, ſo geben wir damit zu, daß wir die Vorſtellung ſelbſt für das Product eines Irrthums, eines in der Geſchichte des religiöſen Bewußtſeins auf einer gewiſſen Stufe nothwendigen Scheines halten. Wir nehmen damit die factiſche Unmöglichkeit des Wunders an. Das Wunder aber aus phyſikaliſchen Urſachen, aus materiellen Proceſſen und künſtlichen Veranſtaltungen, etwa eines Geheimbundes u. dgl. in ſich ſelbſt begreiflich zu machen, vernichtet ſeine religiöſe Bedeutung, die eine ſolche Vermittelung weſentlich ausſchließt. Die heutige Theologie hat den Glauben an das Wunder verloren. In der falſchen Befangenheit, welche ſie darüber empfindet, bemühet ſie ſich, mit dem Rationalismus eine chimäriſche Transaction einzugehen und iſt dadurch nicht weit davon entfernt, in einen ſpeculativen Aberglauben zu verfallen. Die ältere Metaphyſik half ſich, die Zulaſſung der Wunder auf ein Minimum von Begebenheiten zu beſchränken, die als übernatürliche durch den Zweck bedingt geweſen ſeien, das Beſte der Welt zu verwirklichen. Sie vertiefte ſich in die Folgen des Wunders, daß z. B. durch die Verwandlung des Waſſers in Wein auf der Hochzeit zu Kanah mehr Wein und weniger Waſſer in der Welt ſei, als auf natürlichem Wege darin ſein könnten. Sie hielt daher auch Wunder der Wiederherſtellung für möglich, welche die durch das Wunder hervorgebrachte Geſetzwidrigkeit wieder corrigiren ſollten. Sie nahm auch für gewiſſe Wunder eine Miſchung von Natur und Uebernatur an. So ſagt Meier z. B. a. a. O. S. 336: „Eine ſolche vermiſchte Begebenheit iſt vielleicht die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hiskias, geweſen. Die Zurückweichung ſelbſt kann ganz natürlich zugegangen ſein, indem die Lichtſtrahlen durch gewiſſe Dünſte in der Luft zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabei war, daß Jenes den Augenblick beſtimmte, da es geſchehen könnte, daß er beſtimmen konnte, wie und wie weit der Schatten ſich außerordentlich bewegen ſollte u. ſ. w.“

Daß, was wir in einem beſondern Sinne Schein nennen, wie beſonders bei optiſchen Phänomenen die perſpectiviſche Weis

Reinigung und die Spiegelbilder, oder bei akuſtiſchen das Echo, in der Mimik die naturwahr ſcheinende Darſtellung eines Affekts u. ſ. f. an ſich vollkommene geſetzmäßige Erſcheinungen ſind, braucht nicht erſt noch ausgeführt zu werden. Der Jammer aber, der oft darüber erhoben wird, daß die Erfahrung nicht im Stande ſei, die Totalität der Reihe der Erſcheinungen zu umfaſſen, iſt oft ein recht leerer und müßiger, da in den Erſcheinungen, wie ſie für uns zugänglich ſind, daſſelbe Geſetz walten muß, wie in denjenigen, deren wir nicht habhaft werden können. Es iſt des Weſens genug vorhanden und die Maſſe der Erſcheinungen verwirrt das Erkennen oft mehr, als daß es dadurch aufgeklärt würde. Ein Schakal, den wir jetzt lebendig fangen, hat nicht mehr Knochen, als ſeine Vorfahren und wenn wir alle Skelette der mumiſirten Schakals in Aegypten analyſirten, und das Geſetz der Elektricität iſt im erſten Gewitter, das unſere Erde erfuhr, kein anderes, als in den heutigen Gewittern, geweſen. Die ganze Urwelt iſt in unſerer Mitwelt eben ſo vorhanden, als die ganze Nachwelt, denn das Weſen iſt inalterabel. Einmal iſt Allemal im Weſen und deſſen Geſetz ſeiner Erſcheinung.

II.

Inhalt und Form.

Der Begriff des Weſens, als des geſetzmäßigen, iſt alſo, nach Innen der Inhalt, nach Außen die Form der Erſcheinung zu ſetzen. Inhalt und Form ſind der abſolute Mittelpunkt aller Reflexionsbegriffe, weil ſie ſchlechthin untrennbar von einander die Einheit ihrer Entgegenſetzung ſind. Alle andern Reflexionsbegriffe werden daher auf ſie zurückgeführt. Sie ſelbſt werden allen andern ſubſtituirt. Der Inhalt iſt das Weſen ſelbſt, aber die Form iſt eben ſo ſehr dem Weſen weſentlich, denn es vermag nur in einer beſtimmten Form zu erſcheinen. Als Erſcheinung iſt das Unweſentliche der Stoff, aus welchem das Weſen als Form ſeine Exiſtenz herſtellt; aber der Stoff, der formirt wird, iſt an ſich ſelbſt die Exiſtenz eines Weſens und inſofern an ſich ſchon geſtaltet. Er iſt nur relativ formlos, als ſeine unmittelbare Form verändert wird. Die Form iſt es, die

Wunder erklären wollen, wie Paulus u. A. gethan haben, ist lächerlich. Wenn wir psychologisch erklären, wie die Intelligenz dazu kommen könne, sich Wunder vorzustellen, so geben wir damit zu, daß wir die Vorstellung selbst für das Product eines Irrthums, eines in der Geschichte des religiösen Bewußtseins auf einer gewissen Stufe nothwendigen Scheines halten. Wir nehmen damit die factische Unmöglichkeit des Wunders an. Das Wunder aber aus physikalischen Ursachen, aus materiellen Processen und künstlichen Veranstaltungen, etwa eines Geheimbundes u. dgl. in sich selbst begreiflich zu machen, vernichtet seine religiöse Bedeutung, die eine solche Vermittelung wesentlich ausschließt. Die heutige Theologie hat den Glauben an das Wunder verloren. In der falschen Befangenheit, welche sie darüber empfindet, bemühet sie sich, mit dem Rationalismus eine chimärische Transaction einzugehen und ist dadurch nicht weit davon entfernt, in einen speculativen Aberglauben zu verfallen. Die ältere Metaphysik half sich, die Zulassung der Wunder auf ein Minimum von Begebenheiten zu beschränken, die als übernatürliche durch den Zweck bedingt gewesen seien, das Beste der Welt zu verwirklichen. Sie vertiefte sich in die Folgen des Wunders, daß z. B. durch die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kanah mehr Wein und weniger Wasser in der Welt sei, als auf natürlichem Wege darin sein könnten. Sie hielt daher auch Wunder der Wiederherstellung für möglich, welche die durch das Wunder hervorgebrachte Gesetzwidrigkeit wieder ausgleichen sollten. Sie nahm auch für gewisse Wunder eine Mischung von Natur und Uebernatur an. So sagt Meier z. B. a. a. O. S. 338: „Eine solche vermischte Begebenheit ist vielleicht die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hiskias, gewesen. Die Zurückweichung selbst kann ganz natürlich zugegangen sein, indem die Lichtstrahlen durch gewisse Dünste in der Luft zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabei war, daß Esaias den Augenblick bestimmte, da es geschehen konnte, daß er bestimmen konnte, wie und wie weit der Schatten sich außerordentlich bewegen sollte u. s. w.“

Daß, was wir in einem besondern Sinne Schein nennen, uns besonders bei optischen Phänomenen die perspectivische Ver-

Klangfarbe und die Spiegelbilder, oder bei akustischen das Echo, in der Mimik die naturwahr scheinende Darstellung eines Affects u. s. f. an sich vollkommene gesetzmäßige Erscheinungen sind, braucht nicht erst noch ausgeführt zu werden. Der Jammer aber, der oft darüber erhoben wird, daß die Erfahrung nicht im Stande sei, die Totalität der Reihe der Erscheinungen zu umfassen, ist oft ein recht leerer und müßiger, da in den Erscheinungen, wie sie für uns zugänglich sind, dasselbe Gesetz walten muß, wie in denjenigen, deren wir nicht habhaft werden können. Es ist des Wesens genug vorhanden und die Masse der Erscheinungen verwirrt das Erkennen oft mehr, als daß es dadurch aufgeklärt würde. Ein Schakal, den wir jetzt lebendig fangen, hat nicht mehr Knochen, als seine Vorfahren und wenn wir alle Skelette der mumisirten Schakals in Aegypten analysirten, und das Gesetz der Elektricität ist im ersten Gewitter, das unsere Erde erfuhr, kein anderes, als in dem heutigen Gewittern, gewesen. Die ganze Urwelt ist in unserer Umwelt eben so vorhanden, als die ganze Nachwelt, denn das Wesen ist inalterabel. Einmal ist Allemal im Wesen als dem Gesetz seiner Erscheinung.

II.

Inhalt und Form.

Der Begriff des Wesens, als des gesetzmäßigen, ist also, nach Innen der Inhalt, nach Außen die Form der Erscheinung zu sein. Inhalt und Form sind der absolute Mittelpunct aller Reflexionsbegriffe, weil sie schlechthin untrennbar von einander die Einheit ihrer Entgegensetzung sind. Alle andern Reflexionsbegriffe werden daher auf sie zurückgeführt. Sie selbst werden allein andern substituirt. Der Inhalt ist das Wesen selber, aber die Form ist eben so sehr dem Wesen wesentlich, denn es vermag nur in einer bestimmten Form zu erscheinen. Als Erscheinung ist das Unwesentliche der Stoff, aus welchem das Wesen als Form seine Existenz herstellt; aber der Stoff, der formirt wird, ist an sich selbst die Existenz eines Wesens und insofern an sich schon gestaltet. Er ist nur relativ formlos, als seine unmittelbare Form verändert wird. Die Form ist es da-

her, die den Inhalt selber macht, weil sie sich den Stoff unterwirft und weil es wesentlich auf sie ankommt, wenn die Erscheinung des Wesens in ihrer Wesentlichkeit sich geltend machen soll. Ohne die ihr wesentliche Form kann sie es nicht. Es ist demnach 1) zwischen der Automorphie des Wesens; 2) zwischen der Morphologie des Stoffs durch die Form und 3) zwischen der Metamorphose der Form als Inhalt zu unterscheiden.

1) Die Selbstgestaltung des Inhalts zur Form.

Das Wesen ist der Grund, der sich zur Existenz erschließt und sich als ihr Gesetz in ihrem Entstehen, Bestehen und Vergehen zur Erscheinung macht. Die Erscheinung wird also durch das Gesetz ihres Wesens sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form bestimmt, denn Form ist die Grenze, welche die Erscheinung gegen andere Erscheinungen hat. Diese Grenze wird in der Erscheinung durch ihr Wesen als ihren Inhalt selber hervorgebracht. Eine von Außen an einen Stoff gesetzte Form ist keine ihm wesentliche.

Der Inhalt muß, als dieser wesentliche, sich selbst gestalten, weil er das Wesen selber ist, das als Vermittelung seiner Existenz sich zur Erscheinung bringt. Dies ist die Automorphie des Inhalts. Ein Existirendes ist unmöglich, ohne sich von andern Existenzen zu unterscheiden. Das Realprincip der Unterscheidung ist das Wesen der Existenz, aber eben dies kann sein Dasein nur in einer ihm eigenthümlichen Form bewirken. Der Magnetismus kann nur polarisch existiren. Die Polarität, das Gesetz seines Wesens, bestimmt unmittelbar seine Form. Das Leben kann nur als ein Lebendiges, als ein Individuum, existiren. Individualität, das Gesetz alles Lebens, ist von seiner Existenz unabtrennlich. Alles Lebendige unterscheidet sich durch seine individuelle Form, in welcher die Individualität zur bestimmten Erscheinung kommt. Nur ein Individuum kann leben. Jedes Individuum ist, indem es dem Gesetz seiner Gattung nachlebt, zugleich ein einziges.

Insofern jedoch das Wesen sich von seiner Erscheinung unterscheidet, nennen wir die Form, soweit in ihr das Gesetz der Erscheinung hervortritt, die wesentliche oder primitive,

primäre; soweit hingegen in ihr die Seite der Veränderlichkeit der Existenz mit ihren Modificationen des Phänomens sich kund gibt, die unwesentliche oder secundäre. So ist in dem Magnetismus die Richtung von Süden nach Norden die wesentliche und darum primitive Form; die Declinationen, obwohl an sich nothwendig, sind in Verhältniß zu ihr die secundäre Form. So ist im Krystall die reine stereometrische Form die primitive; die Modification, welche dieselbe empirisch durch Hemmungsbildungen erfährt, die secundäre. So ist im Kastenstaat die Unterjochung einer Race durch eine andere, erobernde die primitive Form; die Fixirung der Kasten selber, welche die unterworfene in das sociale System als ein positives Moment aufnimmt, die secundäre u. s. w. Im Deutschen nennen wir auch die primitive Form die ursprüngliche, die secundäre die abgeleitete. — Von beiden ist endlich die zufällige Form verschieden, welche die primitive wie die secundäre durch Vermittelung der Umstände als eine an sich bedeutungslose Abänderung erfahren kann, wie z. B. die Farbe eines Pferdes. Sie kann in ihrer Oberflächlichkeit den automorphischen Proceß nicht hindern.

Das Wesen an sich erscheint vor dem Uebergange in die Existenz als das relativ formlose. In sich aber birgt es die Form als das Gesetz seiner Thätigkeit. Indem es sich setzt, kommt dies als das die Form der Erscheinung bestimmende zu Tage.

2) Stoff und Form.

Insofern also die Form das differenzirende Princip ist, welches die Erscheinungen als individuelle sondert, so kann sie als das gestaltende Wesen sich von der Grundlage unterscheiden, in welcher sie sich ausführt. Diese Grundlage erscheint der Form gegenüber relativ als ein unförmlicher Stoff, der in die Form aufgenommen wird. Der Stoff ist selber ein an sich bestimmtes Dasein, die Existenz eines Wesens. Er kann daher nicht anders, als gestaltet sein, denn es ist unmöglich, daß die Existenz eines Wesens eine schlechthin formlose sei. Nur das Nichts als absolut inhaltlos ist auch absolut formlos und wir bezeichnen deshalb mit Unförmlichkeit das relative Ver-

hältniß einer ſchon vorhandenen Form zu einer andern möglichen Form. Wir Menſchen ſprechen zwar ſo, als ob in ſolchem Verhältniß der ſogenannte Stoff noch völlig geſtaltlos wäre. Wir nennen ihn roh, verworren, chaotiſch, ungeſtalten, allein an ſich iſt es unmöglich, daß er nicht irgend eine Form hätte. Das Gas, aus deſſen Miſchungen die erſte concrete Körperlichkeit durch Kryſtalliſation zum Metall und Stein niederſchlug, hat an ſich ſelbſt eine expanſible, ſphäriſche Form. Eine chemiſche Subſtanz nennen wir eine amorphe nicht, weil ſie gar keine Geſtalt hat, was unmöglich iſt, ſondern weil eine gewiſſe mögliche Form an ihr nicht deutlich und entſchieden ausgeprägt iſt. Der Marmorblock, aus welchem eine Statue gemeißelt werden ſoll, hat an ſich ſelbſt ſchon eine, wenn auch unſchöne, Geſtalt. Der Recrut, der durch das Exerciren formirt werden ſoll, hat ſchon an ſich eine Form. Das Organ des Schauſpielers, das durch Declamation gebildet werden ſoll, hat ſchon einen gewiſſen Ton, eine gewiſſe Richtung ſeiner Anlage u. ſ. w. Die Griechiſche Philoſophie als die eines Künſtlervolks ſcheute ſich nicht, den Stoff als das im Verhältniß zur Form Nichtſeiende und die Form als das eigentliche Weſen auszuſprechen. Der geſtaltete, geordnete Kosmos war ihr in allewege die Wahrheit des unförmlichen, wilden Chaos. Aber ein Chaos in dem Sinn eines Durcheinander von ſchlechthin amorphen Exiſtenzen iſt unmöglich. Nur das Weſen als das Geburtenſchwangere, als der productive Grund, der ſich noch nicht in der Erſcheinung als beſtimmte Exiſtenz geſetzt hat, iſt in dieſem Sinn ſelber das Chaos. Den wichtigen äſthetiſchen Begriff der Amorphie habe ich in meiner Aeſthetik des Häßlichen gleich zu Anfang unterſucht und werde deshalb hier nichts von dem dort Entwickelten erwähnen, empfehle jedoch daſſelbe zur Erläuterung des hier Geſagten.

Der Form gegenüber erſcheint der Stoff als das paſſive Material, die Form als die active Gewalt, die ihn bearbeitet, ſich ihm einzubilden, ſo daß durch ihre Veränderung ſie nur in ihm erſcheint, er ſie in ſich aufgenommen hat. Dieſe Vorſtellung von der Thätigkeit der Form in der leidenden Materie iſt die gewöhnliche. Man macht den reinen Stoff einerſeits, die reine Form anderſeits zu Vorausſetzungen, die man als gegen

einander selbstständige behandelt. Es leuchtet jedoch ein, daß der Stoff durch seine Beschaffenheit für die Form *empfänglich* sein d. h. durch sein Wesen zu ihr in einem Verhältniß stehen müsse, welche ihm die Aufnahme der Form möglich macht. Eben sowohl aber ergibt sich, daß die Form für den Stoff *angemessen* sein, d. h. durch ihr Wesen zu ihm in einem Verhältniß stehen müsse, in dem Stoff sich als Begrenzung desselben hervorbringen zu können. Heißt dies aber wohl etwas Anderes, als daß es das ideatische Wesen ist, welches sich selbst sowohl als Stoff wie als Form bestimmt? Man kann einem Stoff nur diejenigen Formen *geben*, die ihm an sich wesentlich sind, zu denen er im Voraus disponirt ist. Eine Form aber kann umgekehrt sich nur mit einem solchen Stoff *erfüllen*, der mit ihr in Wahlverwandtschaft steht. Der Stoff beweist die Selbstständigkeit seines Wesens dadurch, daß er den Versuch, ihm eine für ihn unmögliche Form aufzudringen, scheitern läßt. Die Form beweis't die Selbstständigkeit ihres Wesens dadurch, daß sie einen ihr nicht gemäßen Stoff von sich ausschließt, nicht an ihm haftet, ihn nicht durchdringt und beherrscht. Dort bleibt der Stoff widerspenstig, hier bleibt die Form ohnmächtig. Ein Stoff kann sich also nur in diejenigen Formen verwandeln, zu denen er eine ursprüngliche Geneigtheit besitzt, und eine Form kann nur in solche Stoffe sich einlassen, zu deren Bewältigung sie die wesentliche Fähigkeit mitbringt. Ein Stoff nimmt nur solche Formen an, die seinem Wesen entsprechen und eine Form gestaltet nur solche Stoffe um, die sie kraft ihrer Eigenthümlichkeit in sich aufzunehmen vermag.

Dies ist das Gesetz aller Morphologie.

Der Stoff erscheint daher zwar *gleichgültig* gegen die Form, die ihm gegeben wird, so wie die Form gleichgültig gegen den Stoff, in welchem sie Ausdruck gewinnt. Allein diese Gleichgültigkeit hat sowohl am Stoff, als an der Form, eine Grenze. Sie ist nur relativ. Ein Stoff kann auch kraft seiner Qualität *verschiedene Formen* annehmen. In dieser Verschiedenheit bleibt er an sich derselbe Stoff. Es ist in der That für ihn gleichgültig, ob er in dieser oder jener sich darstellt. Er an sich hat auch schon seine unmittelbare Form und

nur in Vergleich zu andern Formen, die für ihn auch möglich sind, kann er sich umgestalten. Ein Stück Wachs hat schon eine Form; es ist gleichgültig, welcher Stempel ihm aufgedrückt wird. Eben so kann eine Form verschiedenen Stoffen eingeprägt werden. Sie an sich ist schon ein selbstständiges Dasein und nur in Verhältniß zu andern für sie empfänglichen Stoffen ändert sie ihre Existenz. Es ist für sie vollkommen gleichgültig, in was für einem sie erscheint. Der Stempel als formirender hat an sich schon einen Stoff, dem es gleichgültig ist, ob er auf rothes oder grünes Wachs oder auf Gyps u. dgl. eingedrückt werde. Aber diese Gleichgültigkeit beschränkt sich auf einen gewissen Umfang, über den hinaus sowohl die Gestaltbarkeit des Stoff's als die Gestaltungskraft der Form aufhören. Wasser z. B. und Diamant können aus entgegengesetzten Gründen, jenes wegen seiner Flüssigkeit, dieser wegen seiner Härte, den Stempel nicht in sich abdrücken; oder, was dasselbe, der Stempel kann sich nicht in ihnen abdrücken.

Die Selbstgestaltung des Wesens führt sich durch ihre eigene Thätigkeit aus. Der Inhalt erzeugt sofort, indem er in die Existenz tritt, auch seine Form. Eine Pflanze z. B. bringt in ihrem Zellgewebe zugleich den ihr wesentlichen Typus hervor. Wo aber Stoff und Form außereinander sind, wird die Vermittelung ihrer Einheit durch eine anderweite Thätigkeit gesetzt, die noch von den Bedingungen unterschieden ist, deren sie für ihr Gelingen bedarf. Das Siegel z. B. wird dem Wachs von dem Menschen aufgedrückt und, damit dies geschehen könne, muß das Stück Wachs in einer gewissen Temperatur erweicht sein. Ein Bildhauer zaubert aus einem Marmorblock eine Statue hervor, indem er durch Meißel und Schlägel so viel von ihm wegnimmt, daß der Rest sich in der vorbestimmten Form darstellt. Die Bienen geben dem Wachs, den sie bereiten, die Form von Zellen u. s. w.

Das, was die Bedeutung des Stoff's haben soll, ist auch relativ. Es kann an sich ein schon vollkommen Gestaltetes sein. Als Benvenuto Cellini den Perseus goß und inne ward, daß zur Masse noch Metall fehle, lief er im ganzen Hause herum, Leuchter, Schüsseln u. dgl. zusammenzuraffen und einzuschmelzen.

Sie wurden in ihrer Form vernichtet, als Stoff zu dienen, und eine andere Form zu empfangen. Wenn Staaten ſich in Geldnoth befinden, haben ſie oft Götter- und Heiligenſtatuen eingeſchmolzen, ſie in profanes Geld umzuprägen. Die ſchönen Statuen wurden zum bloßen Stoff.

Das Geſetz der Morphologie beſteht hier darin, daß das an ſich höher ſtehende Weſen ſich die Exiſtenz des niedriger ſtehenden als Stoff unterwirft. Die Pflanze verarbeitet die Elemente als ihren Stoff; die herbivoren Thiere verzehren die ſchönſten Blumen als bloßen Stoff; die carnivoren Thiere verbrauchen wieder andere Thiere, wie ſie auch geſtaltet ſeien, als Stoff. Der tragiſche Dichter ſucht in der Geſchichte nach einem Stoff, den er bearbeiten d. h. dramatiſch geſtalten könne. Der Pädagoge betrachtet Menſchen als einen Stoff, den er durch ſeine Einwirkung zu formiren habe u. ſ. w.

Wenn nun aber auch der nämliche Stoff verſchiedene Formen und die nämliche Form einen verſchiedenen Stoff innerhalb gewiſſer Grenzen annehmen kann, ſo iſt doch weder die Form noch der Stoff in der Weiſe gleichgültig, als ob nicht jede Form wie jeder Stoff für ſich ihre *ſpecifiſche Geltung* hätten. Der Stoff *verändert* ſich in den verſchiedenen Formen zwar nicht an ſich nach ſeiner automorphiſchen Geſtalt, die er einmal urſprünglich hat d. h. Wachs bleibt Wachs, Marmor Marmor, Holz Holz, ein Wort ein Wort u. ſ. w. Aber das *Verhältniß* der Form ändert ſich, indem ſie durch den Stoff anders ſpecificirt wird. Sie an ſich verändert ſich auch nicht in dem Weſentlichen ihrer Begrenzung und doch verändert ſie ſich *intenſiv* in einer höchſt bedeutenden Weiſe, die ſchon früher im Begriff der *Modification* bei dem Maaßverhältniß auseinandergeſetzt worden. Inſofern iſt es für die Form nichts weniger als gleichgültig, in welchem Stoff ſie ſich zur Exiſtenz bringt. Wenn ein Gemälde z. B. auf einer Wand, oder auf Holz, oder auf Leinwand, oder auf Papier ausgeführt wird, ſo ändert ſich mit jeder dieſer Grundlagen der Ton deſſelben.

3) Die Form als Inhalt.

Stoff und Form sind also zwar einander entgegengesetzt, denn der Stoff nimmt die Form in sich auf und die Form bringt sich in dem Stoff zur Erscheinung. Aber dieser Gegensatz ist nur relativ, denn an sich ist der Stoff, der formirt wird, auch schon gestaltet, da, wie aus der Selbstgestaltung des Wesens hervorgeht, ein schlechthin formloser Stoff undenkbar ist und eine bestimmte Form nur als in Verhältniß zu einem gewissen Stoff als Form wirksam zu sein vermag; ohne dies Verhältniß würde sie nur als eine subjective Vorstellung Existenz haben. Es kommt mithin eben so sehr auf den Stoff, als auf die Form an. Die Beschaffenheit des Stoff's ist für die Form so wenig gleichgültig, als die Form für den Stoff. In einem edleren Stoffe kann die Form sich schärfer, reiner ausprägen, und durch eine edlere, schönere Form kann ein geringerer Stoff gehoben werden. Weil aber die Form es ist, durch welche der Stoff begrenzt wird, so ist sie es, ohne welche der Stoff nicht die Bedeutung zu haben vermag, die ihm in einer bestimmten Form zukommt. Die Form wird daher selber zum Inhalt, weil der Stoff außerhalb derselben nicht diejenige Geltung hat, mit welcher die Form ihn begeistet. Ohne den Stoff, in welchem sie sich materialisirt, würde allerdings die Form nicht erscheinen, aber in der Erscheinung ist sie es, auf die es wesentlich ankommt. Sie ist dann insofern das Wesen selber, das sich als Form zum Inhalt macht.

Dieser Begriff der Form hat in der Mathematik, in der organischen Natur, in der Mimik, in der Sprache, in den Rechtsverhältnissen, in der Sitte, in der Kunst und Wissenschaft eine unendliche Mannigfaltigkeit seiner Realisation. Eine höchst interessante, systematisch fortschreitende und sehr vollständige Uebersicht aller Naturformen hat Nees v. Esenbeck 1852 in seiner: Allgemeinen Formenlehre der Natur als Vorschule der Naturgeschichte gegeben.

In den abstracten Raumgestaltungen ist es nicht ein Stoff, um den es sich handelt, sondern es ist die reine Form als solche, die den Inhalt ausmacht. Puncte, Linien, Ebenen als solche sind stofflos, aber die Form des Geraden oder Krummen, des Trian-

gulären, Quadrangulären, Sphäriſchen u. ſ. w. iſt der weſentliche Inhalt. — In der organiſchen Natur iſt der Stoff, aus welchem ſie beſteht, als Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff, faſt überall der nämliche. Der Unterſchied ihrer Gebilde liegt nicht nach dieſer Seite, ſondern die Form iſt es, welche das Organiſche zum Organiſchen macht. Die organiſche Chemie zeigt uns allerdings durch ihre Analyſe, aus welchen Beſtandtheilen und in welchen Procenten derſelben die Organismen beſtehen. Dieſe ſtoffliche Exiſtenz iſt es jedoch nicht, welche den Organismus zum Organismus qualificirt, ſondern es iſt die Form, die den Stoff nur als ihr Subſtract verarbeitet. In der Mineralogie laſſen ſich daher die mineraliſchen Individuen nach der Differenz ihrer kryſtalliniſchen Form in verſchiedene Syſteme eintheilen. In der Botanik iſt es das Blatt, das in eine zahlloſe Mannigfaltigkeit der Formen ſich metamorphoſirt. Bei dem Schmetterling iſt es daſſelbe Individuum, welches durch die Formen des Eies, der Larve, der Raupe, der Puppe und des Schmetterlings ſich verwandelt, ſo daß die Form es iſt, die zugleich eine Reihe verſchiedener Zuſtände begründet u. ſ. w. — In der Mimik ſind es die Glieder des menſchlichen Organismus, denen durch eine verſchiedene Form eine verſchiedene Bedeutung gegeben wird. Sie ſind an ſich geſtaltet. Ihre Bewegung und Stellung verändert ſie nicht an ſich. Sie empfangen aber durch ſie eine Form, die zum Inhalt wird. Sie metamorphoſiren ſich nach der Bedeutung, welche ſie haben ſollen. Wenn der Arm ausgeſtreckt und die innere Handfläche herausgekehrt wird, ſo iſt dies eine negative, abwehrende Bewegung; wenn die Oberfläche der Hand nach Außen gekehrt und mit dem Arm eine Curve beſchrieben wird, ſo iſt dies eine affirmative, einladende Bewegung u. ſ. w. Dieſe Form iſt hier der Inhalt. — In der Sprache iſt es die Form des Lautes, welche das Weſen eines Wortes beſtimmt. Es iſt ein gewiſſer Laut, durch welchen der Unterſchied des Geſchlechts, der Einheit und Mehrheit, des Activen und Paſſiven, des Beſtimmten und Unbeſtimmten geſetzt wird. Dieſe Lautform entſcheidet die grammatiſche Bedeutung des Wortes, wie nun daſſelbe übrigens lauten und was es ſonſt noch bezeichnen möge. Grammatiſch gilt es nur durch dieſe Form und muß, in flectirenden

Sprachen, ihr gemäß ſich metomorphoſiren. Der Laut a z. B. iſt die Form, in welcher der Singular der erſten Lateiniſchen Declination als Nominativ endet. Dieſe Form iſt hier der grammatiſche Inhalt, denn wie ein Wort auch ſonſt lauten und was immer es bezeichnen möge, ſo wird es durch die Endung a des Singulars dem Paradigma der erſten Declination, einem rein formalen Schematismus, untergeordnet. Alle ſeine übrigen Beſtimmungen folgen aus dieſer erſt weſentlichen, daß es ein Femininum, daß es im Genitiv in ae flectirt u. ſ. w. Alle Wörter derſelben Declination und Conjugation ſind in ihrer Form einander gleich. — In den Rechtsverhältniſſen iſt das Recht freilich der Inhalt, um den es weſentlich zu thun iſt, allein dieſer Inhalt, der Wille des Rechts, gilt nur in beſtimmten Formen und ſomit gewinnen dieſe die Bedeutung des Inhalts ſelber. Die Vernachläßigung, Verachtung, Umgehung der Form macht den Inhalt rechtlos. Ohne in der einmal vorausgeſetzten Form zu erſcheinen, kann der Wille ſein Recht nicht geltend machen. Solche Formen können dem Weſen gegenüber als leer, läſtig, peinlich, umſtändlich empfunden werden; ſo lange jedoch die Geltung des Willens an ſie gebunden iſt, bedingen ſie den Willen und ziehen ſie die Kraft des Weſens an ſich. Wenn man z. B. nicht innerhalb einer gewiſſen Friſt appellirt, verliert man das Recht dazu. Es kann Unrecht ſcheinen, an eine ſolche Aeußerlichkeit, wie ein Tag mehr oder weniger, etwas ſo Wichtiges, als das Recht iſt, anzuknüpfen, allein Jedermann begreift, daß doch irgend eine Grenze der Zeit geſetzt werden müſſe und ſo wird dieſe zur Sache ſelbſt. Stempelpapier iſt am Ende, dem Stoff nach, auch nur Papier; ein Vertrag, der darauf geſchrieben wird, lautet an ſich zuletzt auch nicht anders, als wenn er auf ander Papier geſchrieben wäre; aber nur durch dieſe Form wird ihm die Qualität öffentlicher Geltung gegeben u. ſ. w. — Aehnlich iſt es mit der Sitte. Auch in ihr kommt Vieles vor, das wir eine bloße Formalität nennen, worin aber der Wille ſich abſchränkt und der individuellen Freiheit ebenſo einen Schutz gewährt, als ſie dieſelbe begrenzt. Gewiß kann, wie im Recht, hier Vieles überflüſſig, gehaltlos, langweilig ſein, wie im höfiſchen Ceremoniel, in der Etiquette der Umgangsformen. Wir können

uns oft mit Fug über die Äußerlichkeit derſelben empören und mit Recht den Pedantismus tadeln, der einen übertriebenen Werth auf ſie legt. Dennoch empfindet Jedermann die Verletzung der Sitte, wenn ſie ihn ſelbſt trifft, ſofort als eine Kränkung der Ehre ſeiner Perſon, weil die Beachtung der Sitte ihn gegen rohe Zudringlichkeit ſchützt und er für Andere in der Form der Sitte auch als ſittliches Subject gilt. Bei jedem Volk hat ſich die Höflichkeit nach den von ihm einmal als Sitte angenommenen Umgangsformen zu richten. Eine Form iſt *inhaltlos* oder *leer*, nur weil wir in ihr einen andern Inhalt vermiſſen.

Am Entſchiedenſten tritt die Bedeutung der Form als Inhalt in der organiſchen Natur, in der Kunſt und Wiſſenſchaft hervor. In der Natur fällt die Formgeſtaltung mit der Erzeugung der Materie des Organismus unmittelbar zuſammen; in der Kunſt und Wiſſenſchaft nicht. Der Inhalt als ſolcher im Unterſchiede von der Form iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, an ſich ſchon irgendwie geſtaltet, allein dieſe unmittelbare Form iſt nicht diejenige, welche der Kunſt oder Wiſſenſchaft genügte. Für dieſe gilt er nur als ein Stoff, der erſt zur Schönheit oder Gewißheit geſtaltet werden ſoll. Daß der Inhalt an ſich nicht gleichgültig iſt, ergibt ſich aus dem Begriff des Weſens und ſeiner unmittelbaren Selbſtgeſtaltung nach dem früher Geſagten von ſelbſt, aber in dieſer Unmittelbarkeit iſt er noch nicht, was er äſthetiſch oder ſcientifiſch ſein ſoll. Nehmen wir z. B. einen geſchichtlichen Vorgang, ſo kann für die Kunſt die Frage entſtehen, wie ſie ihn bearbeiten ſoll? Soll der Dichter ihn epiſch oder dramatiſch behandeln? Ob das eine oder andere möglich iſt, wird ſchon durch die Beſchaffenheit des Vorganges ſelber angedeutet ſein müſſen. Nicht jeder Stoff läßt eine epiſche, nicht jeder eine dramatiſche Behandlung zu. Hat der Dichter ſich entſchieden, ſo muß er den Geſetzen der Gattung folgen, die er als Form gewählt hat. Durch ſie wird nun derſelbe hiſtoriſche Vorgang ein anders geſtalteter. Wenn er epiſch erzählt wird, ſo fordert er eine ganz andere Behandlung, als wenn er dramatiſch entwickelt werden ſoll. Der Erzähler muß z. B. Ort, Zeit, Kleidung, Phyſiognomie u. dgl. beſchreiben; der Dramatiker ſetzt dies voraus, hat dagegen das lebendige Pathos der Perſonen

auszusprechen. Denken wir uns, daß der Dichter den nämlichen Stoff, den er als Tragödie gestaltet hat, für ein musikalisches Drama bearbeiten wollte, so müßte er ihn wieder umdichten, denn er müßte, um dem Ton zur Entfaltung Raum zu geben, die Handlung vereinfachen, die handelnden Personen auf die möglich kleinste Anzahl beschränken, alle Betrachtung, alle Reflexion vermeiden und die lyrischen Momente hervorkehren. Man vergleiche Bandello's Novelle von Romeo und Julia, Shakespeare's Tragödie und Bellini's Oper dieses Namens. Der Gegenstand ist in allen dreien derselbe. Wodurch unterscheiden sie sich? Durch die Form. Sie ist es, welche aus dem nämlichen Vorgang drei ganz verschiedene Kunstwerke erzeugt. Ohne jenen Vorgang würden sie natürlich nicht denkbar sein, allein ohne die Form würden sie kein Kunstwerk sein. Sie ist hier der ästhetische Inhalt. — In der Wissenschaft ist das logische Element das formale. Nichts in ihr kann auf Geltung Anspruch machen, was nicht zur logischen Bündigkeit durchgearbeitet ist. Sie muß ein Bewußtsein über die Methode haben, welche sie befolgt. Ihr Inhalt kann außerhalb seiner wissenschaftlichen Form vollkommen bekannt sein, allein in dieser Form der einfachen Thatsächlichkeit oder Vorstellung ist er nicht begriffen. Als Begriff muß er durch seine logische Gliederung sich als wahr vor dem vernünftigen Selbstbewußtsein bewähren. Die logische Form für sich genommen ist selbst ein Inhalt, der sich durch seine Nothwendigkeit rechtfertigt. Ein anderer Inhalt kann aber nur durch seine logische Organisation, die als eine ihm immanente von ihm untrennbar sein muß, sich als einen wissenschaftlichen, als einen begrifflichen, legitimiren. Der Inhalt als specifischer folgt seiner eigenen Nothwendigkeit, aber in dieser muß für die Wissenschaft die logische mitgesetzt sein. — Das individuelle Element der künstlerischen oder wissenschaftlichen Darstellung nennen wir den Styl. Er ist wesentlich Form, aber diejenige, welche das pathologische Moment derselben ausdrückt und die seelenhafte Originalität innerhalb der allgemeinen Gesetze zur Erscheinung bringt, denen sich die Form überhaupt unterwerfen muß. Wir sprechen daher das Eigenthümliche des Styls oft mit dem Namen aus und sagen: der Aegyptische, Griechische, Römische Styl oder auch

der Raphaelische, Tizianische, der Platonische, Aristotelische u. s. w. Freilich müssen wir einen Styl auch in dem, was ihm charakteristisch ist, beschreiben können. Wir sagen z. B. Kant schreibe einen sachlich naiven, Fichte einen rhetorisch imposanten Styl. Logisch verfahren beide: An Eintheilungen, an Definitionen, an Schlußfolgerungen, an Streben nach Deutlichkeit läßt es Keiner von ihnen fehlen. Kant aber erscheint als ein Mann, der vor allen Dingen erst mit sich selbst auf's Reine kommen will und, ist dies geschehen, sich die größte Mühe gibt, dem Leser deutlich zu werden. Bei Fichte liegt, so wie er zu sprechen beginnt, die Selbstverständigung schon im Rücken. Er wiederholt sie nur, um Andere zu belehren, als einen lauten Monolog. Er tritt sogleich an sein Publicum mit dem Bewußtsein heran, daß dasselbe von ihm lernen müsse, fordert unbedingten Gehorsam, unausgesetzte Aufmerksamkeit und ist unerschöpflich an pathetischen Wendungen, das Gefühl unsäglichster Verachtung gegen Jeden auszudrücken, der ihm nicht folge, seine Ueberzeugung nicht theile und die Verwegenheit haben sollte, anders denken, anders wollen zu können. Daher geht bei ihm die Belehrung oft in Ueberredung und in eine directe Einwirkung auf die Gesinnung über.

In wiefern die Form auch das Negative zum Inhalt haben könne und inwiefern sie selbst zum negativen Inhalt zu werden vermöge, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da das Wichtigste, was darüber zu sagen wäre, schon oben bei dem Begriff des Negativen selbst vorgekommen ist.

Es hat sich uns nunmehr ergeben, daß das Wesen ebensowohl der Inhalt als die Form seiner Erscheinung ist, denn ohne sich selbst als Erscheinung zu setzen, kann das Wesen nicht als Grund thätig sein. Es macht sich also selbst zum Stoff. Als Erscheinung aber muß es sich begrenzen. Die formale Unterscheidung einer Erscheinung von andern ist mithin Selbstbegrenzung des Wesens. Sofern jedoch das Wesen sich, um erscheinen zu können, andere Erscheinungen voraussetzt, die es als Stoff für sich verwendet, wird es zur reinen Form, die als thätige der Materie gegenübertritt und sie gestaltet. Die Form kann jedoch nur einen solchen Stoff gewältigen, der zu ihr in einem wesentlichen Verhältniß steht, d. h. mit ihr an sich dem

Wesen nach identisch ist. Relativ kann aber derselbe Stoff in verschiedenen, für ihn mögliche Formen ausgestaltet werden und kann umgekehrt dieselbe Form sich in verschiedenen für sie angemessenen Stoffen Ausdruck geben. Ohne die Form ist aber die Erscheinung unmöglich, weil ohne sie keine Unterscheidung, keine Sonderung gesetzt werden könnte. Folglich wird die Form selber zum Inhalt. Platon und noch mehr aber Aristoteles haben daher die Form mit der Kraft identificirt. Die Erscheinung wird also zum untrennbaren Zusammenhang des Wesens und der Form, zu einer Beziehung des Wesens auf sich als Erscheinung und der Erscheinung auf sich als Wesen, in welcher jede Seite das Ganze ist. Dies ist das Verhältniß als wechselseitiges.

III.

Das wechselseitige Verhältniß.

Das Wesen ist als Grund der Erscheinung auch das Gesetz derselben; die Erscheinung ist als das gesetzte Wesen die Form desselben. Das Wesen ist, weil es sich als Erscheinung setzt, so wenig formlos, als die Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist, inhaltslos. Das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen als ihrem Grunde ist das der Folge. Wechselseitig ist also das Wesen an sich Erscheinung und die Erscheinung an sich Wesen. Das Wesen geht aus sich in die Erscheinung über und die Erscheinung geht aus sich in das Wesen zurück. Als Einheit des Inhalts und der Form ist daher die Erscheinung: 1) das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile, Totalität; 2) der Grund der Totalität aber ist das Wesen selber als die Kraft, welche sich in der Erscheinung äußert, so daß 3) das Aeußere der Erscheinung mit dem Wesen als ihrem Innern schlechthin zusammenfällt. Das Ganze integrirt zwar seine Theile, bleibt ihnen jedoch eben so äußerlich, als sie ihm. Diese Aeußerlichkeit hebt sich in dem Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung auf, denn die Kraft ist ganz in der Aeußerung enthalten. Das Wesen als die Kraft kann sich daher wiederholt äußern. Aeußert es sich aber, so erscheint, was es ist, rückhaltslos in der Aeußerung. Eben deswegen bleibt von ihm nichts zurück, als es sel-

der in der Möglichkeit einer neuen Aeußerung. Es ist das Innere der Erscheinung als seines Aeußeren und das Aeußere ist dies nur, sofern das Innere in ihm gesetzt ist. In diesem Wechsel ist also jede Seite, was die andere. *Jede verkehrt sich durch sich selbst in ihre entgegengesetzte.* Jede aber ist, in ihrer Entgegensetzung, das Ganze, weil sie in sich die andere mitenthält. Das Ganze, was ist es, ohne seine Theile? Die Theile, was sind sie, ohne Theile ihres Ganzen zu sein? Die Kraft, was ist sie, ohne sich zu äußern? Die Aeußerung der Kraft, was hätte sie ohne die Kraft für einen Inhalt? Das Innere, wäre es ein Inneres, ohne sich als ein Aeußeres zu setzen? Und das Aeußere, was wäre es, wenn es nicht an dem Innern seinen Träger hätte?

Man kann daher auf diese Begriffe sehr wohl den Kantischen Ausdruck anwenden, daß in ihnen eine *Amphibolie der Reflexion* enthalten sei, weil in ihnen die Eigenthümlichkeit des Wesens, mit jeder seiner Bestimmungen zugleich die ihr entgegengesetzte zu setzen, am Evidentesten sich darstellt. Jeder dieser Begriffe, Ganzes, Kraft, Inneres, ist ohne sein Gegentheil, Theil, Aeußerung, Aeußeres, undenkbar.

Mit noch andern Bezeichnungen kann man auch das erste dieser Verhältnisse ein *mechanisches*, das zweite ein *dynamisches* und das dritte ein *organisches* nennen.

1) Das Ganze und seine Theile.

Vergessen wir niemals, daß in den mannigfaltigen Bestimmungen, die sich uns hier erschließen, immer die Einheit des Wesens es ist, die ihnen zu Grunde liegt. Das Wesen war aber als Form sein eigener Inhalt geworden. Als Form beherrscht es seine Erscheinung, so daß diese ebenfalls Einheit ihrer Unterschiede ist. Dies ist der Begriff des Ganzen und seiner Theile. Vom Begriff des Wesens an sich wird man nicht sagen können, daß in ihm sich Theile unterscheiden. Im Wesen Gottes, im Wesen der Schwere, des Lebens, des Willens, der Religion u. s. w. wird man keine Theile sondern können. Für das Wesen an sich gehört der Begriff der Identität, des Unterschiedes und des Grundes. Für die Erscheinung hingegen ist der Begriff des

Ganzen und ſeiner Theile nothwendig, weil ſie eine Grenze haben muß, weil ſie, indem ſie als Phänomen von anderen Phänomenen ſich abſcheidet, ſich auf ſich als Einheit bezieht. Das kosmiſche Univerſum z. B. als die erſcheinende Natur hat als Ganzes an den einzelnen Welten ſeine Theile. Ein Drama hat als Ganzes an den einzelnen Acten ſeiner Handlung ſeine Theile u. ſ. w.

Der abſtracte Begriff des Ganzen iſt a) die Totalität als die Priorität des Ganzen vor ſeinen Theilen; b) der negative Begriff deſſelben iſt der ſeiner Theilbarkeit in's Unendliche und c) der abſolute Begriff der der Gleichgültigkeit des Ganzen gegen die Theile, wie der Theile gegen das Ganze; ein Widerſpruch, der durch die Einheit des Weſens als die urſprüngliche productive Kraft aufgehoben wird.

a) Die Totalität.

Das Weſen iſt als das Prius ſeiner Erſcheinung Einheit mit ſich. Die Erſcheinung iſt als das geſetzte Weſen ebenfalls Einheit an ſich. Da ſie, was ſie iſt, nur in ihrer Form iſt, ſo iſt die unmittelbare Einheit eine formale. Sie iſt es, welche wir das Ganze nennen. Die Unterſchiede dieſes Ganzen nennen wir, als gleichfalls formale, Theile. Das Ganze ſetzt ſich als das Voraus ſeiner Theile, denn Theile ſind ſie nur als ſeine Unterſchiede. Außerhalb des Ganzen ſind ſie nicht Theile. Für ſich genommen iſt der Theil wieder ein Ganzes. Den Theilen gegenüber iſt das Ganze Eines; dem Ganzen gegenüber ſind die Theile viele; jeder dieſer vielen Theile iſt zugleich als ſolcher ein Ganzes. — Dieſe Beſtimmungen ſind unzweifelhaft richtig. In Betreff des Ganzen aber muß man den Begriff deſſelben nicht mit dem Begriff derjenigen Einheit verwechſeln, welche in dem Zweckbegriff liegt, der ſeine Grenzen durch ſich ſelbſt abſchließt. Dieſer iſt es eigentlich, von welchem das Ariſtoteliſche Wort gilt, daß das Ganze den Theilen vorangehe, daß es früher, als ſie ſei: ὅλον τοῖς μέρεσι πρότερον. Im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres iſt ſchon das Ganze enthalten, das ſich zu ſeinen Unterſchieden als ſeinen Theilen entwickelt. Eben ſo iſt der Begriff des Staates als Ganzes das Frühere, was allen einzelnen Menſchen, die in ihm leben und empiriſch ihn bilden wer-

den, vorangeht. Man merkt leicht, daß der Ausdruck Theil hier nicht vollſtändig ausſpricht, was geſagt werden ſoll. Die Theile ſind hier als Momente der ihnen inwohnenden Einheit Glieder des Ganzen als ihrer lebendigen Einheit. Das Blatt iſt ein Theil der Pflanze; der Fuß ein Theil des Thieres; der einzelne Menſch ein Theil des Staates; aber zugleich ſind Blatt, Fuß Menſch unendlich mehr, als nur Theile und ſind daher außerhalb ihres Ganzen, als gewaltſam iſolirte Exiſtenzen, nicht, was ſie ſein ſollen. Ein Ganzes kann auch aus einzelnen Ganzen *zuſammengeſetzt* werden, ſo daß es als die *Summe* derſelben zwar auch ſie alle in ſich faßt, allein ihr Verhältniß zur Einheit nicht im Voraus beſtimmt iſt. Dann iſt es ein bloßes *Aggregat*, deſſen Begriff ſchon früher bei dem des Eins abgehandelt wurde. — Sodann iſt es ſehr natürlich, daß man bei dem Begriff des Ganzen und ſeiner Theile an das *quantitative* Verhältniß des Eins und der Vielen zurückdenkt, denn das Ganze iſt für ſich als Integration aller Theile ein Eins und jeder Theil iſt wieder ein Eins. Die verſchiedenen Theile aber ſind als die quantitative Differenz des Ganzen eine Vielheit. Das Ganze iſt alſo ein Quantum von Quantis. Oft miſcht man daher beide Begriffe durcheinander, weil das Quantum in der That eben ſo ein Ganzes, als das Ganze ein Quantum. Dennoch iſt ein Unterſchied vorhanden. Nämlich dem Begriff des Ganzen und ſeiner Theile inhärirt allerdings die quantitative Beſtimmung, allein die Wechſelbeziehung zwiſchen dem Ganzen und den Theilen, das Uebergehen jedes dieſer Begriffe durch ſich ſelbſt in ſeine Entgegenſetzung, iſt, was ihn als einen Reflexionsbegriff charakteriſirt. Das Ganze iſt deshalb mehr als nur *Allheit*, worin die vielen Eins zu einem abſtracten Aggregat zuſammengeſetzt werden; es iſt die *Einheit* aller ſeiner Theile.

b) Die Theilbarkeit.

Das Ganze hat Theile. Das, was Theil genannt wird, kann wieder Unterſchiede haben. Nur wenn es ein Atom im Sinn der modernen Phyſik wäre, welche die Atome jetzt zu Kraftpunkten abgemagert hat, würde im abſolut Einfachen, richtiger, im Nichts, nicht mehr von Unterſchieden die Rede ſein

können. Der Theil, als selber ein Ganzes, kann also wieder getheilt werden; jeder seiner Theile abermals und sofort in infinitum und in indefinitum. In abstracto ist diese Consequenz einer Theilung in's Unendliche hin ganz richtig. Es steht nichts im Wege, sich die Theilung auch des kleinsten Theils, da er als Theil wieder ein Ganzes, in neue Theile vorzustellen und man hat diese Theilbarkeit sogar zu einem der fundamentalen Merkmale der Materie gemacht. Wie es sich jedoch damit in concreto verhalte, ist schon früher gezeigt worden. Die wirkliche, in's Unendliche fortgesetzte Theilung würde irgendwo in ihrem analytischen Processe bei dem Nichts anlangen. — Man kann sich ebensowohl umgekehrt einen in's Endlose gehenden synthetischen Proceß denken, ein Hinzufügen immer neuer Theile zu einem Ganzen. Eroberer, Habsüchtige, sind von Leidenschaft für diese Vermehrung eines Ganzen durch Einverleibung neuer Theile ergriffen und die eroberungslustigen, nimmersatten Römer nahmen in den Titel des Cäsar die für sie charakteristischen Worte semper augustus auf: allzeit Mehrer des Reichs. Allein in der Realität, wo das in's Unendliche zu vermehrende Ganze ein bestimmtes Dasein ist, langt auch dieser Proceß bei einer Grenze an, wo nichts mehr da ist. Nur die Vorstellung besitzt einen unerschöpflichen Vorrath zur unendlichen Erweiterung des Ganzen.

c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und seiner Theile.

Der strenge Begriff des Ganzen und seiner Theile enthält die Möglichkeit der Theilbarkeit, d. h. der Unterscheidung in andere, relative Ganze. Der Theil als ein wirklicher Theil ist aber dagegen, Theil gerade dieses Ganzen zu sein, eben so gleichgültig, als die übrigen Theile gegen ihn oder als das Ganze dagegen, ihn als Theil in sich zu fassen. Das Verhältniß der Einheit ist insofern ein nur formales oder, wie wir es auch nannten, mechanisches. Es kann daher ein Theil, es können mehre Theile von einem Ganzen fortgenommen werden, so bleibt doch das übrige Ganze noch eben sowohl ein Ganzes als die getrennten Theile ebenfalls für sich wieder Ganze sind. Bei einem Ganzen, welches ein organisches, verhält sich dies allerdings anders, weil seine Theile Glieder sind, die eine nothwendige Function der

Einheit zu üben haben. Erſt wenn das Leben entflohen iſt, erſt im Todten verfällt das Organiſche der Gleichgültigkeit gegen ſeine Glieder.

Die Gleichgültigkeit des Ganzen und ſeiner Theile iſt eine der geläufigſten Kategorien. Alle äußerliche Anordnung ſetzt ſie voraus. Es kann Etwas als Theil von einem Ganzen weggenommen, es kann zu einem Ganzen hinzugethan werden. Es kann Etwas als Theil innerhalb eines Ganzen dieſe oder jene Stellung erhalten. Es wird dadurch nicht an ſich ein Anderes, wie ein Buch z. B. in einer Bibliothek in dies oder jene Fach geſtellt werden kann.

So richtig dies im Allgemeinen iſt, ſo lehrt doch eine nähere Prüfung ſehr bald, daß dieſe Gleichgültigkeit an dem Weſen des beſtimmten Ganzen ſeine Grenzen hat. Nicht Alles kann in ſolcher Indifferenz ſein Verhältniß als Ganzes und Theil ändern, ſondern nur das Mechaniſche oder das Dynamiſche und Organiſche, ſofern es zugleich ein Mechaniſches, iſt einer ſolchen Gleichgültigkeit fähig. Zahlen, als abſtracte Quanta, Materie als Materie, Individuen als äußerliche Exiſtenzen, Raum, Zeit, Bewegung u. dgl. fallen hieher. Eine Zahl kann mit andern ein Ganzes ausmachen; ſie kann, ohne ſich zu verändern, von ihm, als ein Ganzes für ſich, abgeſchieden werden. Alles Daſein, das als eine Größe zu erſcheinen vermag, iſt eben ſolcher Zuſammenſetzung, eben ſolcher Trennung zugänglich, allein ſelbſt die Materie, an welche man hierbei mit Recht zunächſt denkt, iſt doch nicht in dem Grade, als die Kategorie vorausſetzt, gegen ihre Theilung gleichgültig. Von einer Geldſumme, von einem Stück Metall, von einem Stein, von einem Stück Holz, Elfenbein, Zeug u. ſ. w. können Theile abgetrennt oder hinzugeſetzt werden. Sehr verſchiedene Materien können durch Zufall, wie in vielen mineraliſchen Concretionen, oder durch Willkür, wie in den Artefacten und Maſchinen, zu einem Ganzen vereinigt werden. So indifferent dieſe Materie gegen dies Schickſal ſind, ſo iſt doch gewiß, daß eine jede nach ihrer Qualität wirkſam ſein muß, woraus folgt, daß die Verbindung der einen mit einer andern, um ein Ganzes zu bilden, eine leichtere oder eine ſchwierigere, eine innigere oder oberflächlichere iſt. Nehmen wir nun

aber einen vegetabilischen oder animalischen Organismus, so kann ein solcher durch Gewalt getheilt werden. Trifft dieselbe solche Theile, die keine vitalen Organe in sich schließen, so kann der Organismus fortdauern, wie wenn einer Pflanze einzelne Blätter und Zweige, einem Thier Haare, Zähne, einzelne seiner Extremitäten, Sinneswerkzeuge u. dgl. genommen werden. Trifft die Theilung dagegen Organe, ohne deren Thätigkeit das Leben unmöglich ist, so hört der Organismus als solcher zu existiren auf. Die Gleichgültigkeit des Theilens ist an ihre Grenze gekommen. — Auf dem Boden des Geistes wächst die Empfindlichkeit gegen die Theilbarkeit. Eine Familie ist ein Ganzes in ihren Gliedern. Das einzelne Glied kann von dem Zusammenleben mit den übrigen getrennt werden, so hört deshalb sein einmal durch die Natur gesetztes Verhältniß nicht auf. Eben so eine Nation in ihren Stämmen. Die Politik kann eine Nation zerreißen. Sie kann die Individuen derselben als Theile behandeln, wie Rußland, Oestreich und Preußen die Polnische Nation zerstückten. Der Strich auf der Landkarte wird gemacht, die Grenzpfähle werden aufgerichtet. Ist damit sofort das Ganze wirklich in Theile zerfallen? Haben die Glieder einer Nation deshalb aufgehört, sich in der natürlichen Einheit ihres Wesens zu fühlen? Wird nicht aber auch in sie selbst durch das Zugehören zu einem andern Ganzen eine Veränderung eintreten müssen? So ist es mit der Eintheilung eines Staates, einer Stadt, in Bezirke. Sie sind nicht bloße Theile, sondern eigenthümliche Momente des Ganzen. Mit dem Ausdruck Theil wollen wir nur die Integration in die Totalität bezeichnen. Wir sagen z. B. dieser Stadttheil, der also diesen Raum einnimmt, diese Häuser und Straßen hat, von diesen Menschen bewohnt wird, allein ein solcher Theil hat in seinem Wechselverhältniß zum Ganzen sein eigenthümliches Wesen, durch welches er dasselbe eben so bestimmt, als er von ihm bestimmt wird. Wir sehen in Frankfurt a. M., in Prag u. s. w. die Judengasse und sagen daher, in diesem Stadttheil wohnen die Juden. Allein ohne die Juden würden eben diese Häuser, würde diese Gasse gar nicht da sein. Je höher hinauf, um so unzureichender wird die bloße Partialität. Von einem Epos nennen wir daher auch die einzelnen Theile

Gesänge, Rhapsodien, Abenteuer; von einem Drama Handlungen, Acte, Scenen, Auftritte; von einem Glaubensbekenntniß Artikel d. h. Glieder. Wenn wir in der Behandlung der Wissenschaft von Theilen, Abtheilungen, von einem Zerfallen oder Zerlegen des Ganzen, von einer Anordnung in Abschnitte u. dgl. reden, so wissen wir sehr wohl, daß diese Art der Bezeichnung eine dem Gegenstand unangemessene ist, denn in der Wissenschaft soll das Ganze als ein systematisches alle Gleichgültigkeit der Theile gegen einander wie gegen das Ganze ausschließen. Nicht nach Belieben kann man zu ihr hinzuthun oder von ihr wegnehmen.

Weil nach Krause die Begrenzung eines Ganzen das Großsein ausmacht, so wollte er die Mathesis, die den Begriff des Ganzen voraussetze, Ganzheitslehre nennen. Wird das Ganze nach seinem Gehalt betrachtet, so soll daraus die Analysis des Endlichen und Unendlichen entstehen; wird das Ganze nach seiner Form genommen, wie es Verein- oder Theilganzes ist, so soll dies die Combinationslehre ergeben. Aber das Princip der Quantität ist das Eins und das Viele. In sie fällt die metaphysische Grundlegung der Mathesis. (Krause: die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 456 ff.)

2) Die Kraft und ihre Aeußerung.

Dem wirklichen Ganzen liegt also doch das Wesen zu Grunde. Als die Thätigkeit, welche das Ganze setzt, trägt, erhält, ist es die Kraft. Dieser Ausdruck gehört, wie der des Ganzen und seiner Theile, zu den gebrauchtesten, aber auch zu denen, mit welchen man sich am häufigsten und liebsten selbst hintergeht, als ob man nämlich mit seiner Nennung bereits den Begriff der Sache gefaßt und die genügendste Erklärung gegeben habe. Bei dem bloßen Sein und Dasein, Nichtsein oder Nichtdasein, sprechen wir noch nicht von Kraft. Erst wenn wir Etwas als ein Werdendes, Thätiges, als ein Verhältniß der Erscheinung zu ihrem Wesen auffassen, gelangen wir zur Bildung dieser weitreichenden Kategorie. Das erste Erwachen der Reflexion über die Begründung einer Erscheinung vermuthet sofort eine Kraft hinter ihr. Kraft ist nichts Anderes, als das Wesen selber, jedoch mit der Bestimmtheit, sich in der Erscheinung zu äußern. Die

Kraft äußert ſich nach dem Geſetz des Weſens, das ihren Inhalt ausmacht. Ihre Aeußerung iſt die Erſcheinung des Geſetzes in einer beſtimmten Vereinzelung der Thätigkeit des Weſens. Natürlich nimmt der Begriff der Kraft alle bisher entwickelten Kategorien in ſich auf und empfängt eben dadurch eine ſo vielſeitige Beziehlichkeit. Sie alle können, indem ſie bis zu ihm hin emporgerückt werden, ſich in die Beſtimmung der Kraft verwandeln, wenn nur der Unterſchied von Exiſtenz und Grund derſelben darin feſtgehalten wird. Kraft gilt der Reflexion als das Unmittelbare, wodurch eine Qualität, eine Quantität, ein Maaß geſetzt, wodurch ein Unterſchied hervorgebracht, ein Phänomen erzeugt, ein Stoff gebildet, eine Form abgegrenzt wird. Alle reale Weſenheiten werden als Kräfte ausgeſprochen: Schwere als Schwerkraft, Leben als Lebenskraft, Zeugung als Zeugungskraft, Krieg als militairiſche Kraft, Geld als Capitalkraft, Pflanzenwuchs als Vegetationskraft, Unbewegtheit als Kraft der Trägheit, Veränderung in der Zeit als Verwandlungskraft der Zeit u. ſ. w.

In unſern Tagen iſt jedoch beſonders das Verhältniß von Stoff und Kraft beliebt geworden. Die ganze Philoſophie ſcheint bei manchen unſerer Zeitgenoſſen in dieſe Reflexion aufzugehen. Keine Kraft ſoll gedacht werden können, ohne die Thätigkeit eines Stoff's zu ſein. Unter Stoff wird hier ein im Raum und in der Zeit ſinnlich wahrnehmbares Daſein verſtanden. Innerhalb der Natur iſt dieſer Satz in ſofern wahr, als die Naturkraft, obwohl ſie an ſich ein immaterielles Agens iſt, doch nicht anders als in Raum und Zeit durch die Vermittelung der Materie zu wirken vermag. Kraft der Schwere, des Magnetismus, des Lichts, der Wärme u. ſ. w. wie wären ſie ohne Materie denkbar? Aber es folgt nicht, daß ein ſtofffreies Weſen überhaupt unmöglich wäre. Kraft iſt nicht die höchſte Kategorie, bei welcher das Denken ſtill ſtehen müßte und Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik wie in ſeiner Phyſik beweiſt, daß der *νοῦς* als *πάντα κινοῦν* immateriell gedacht werden muß. Nur relativ iſt die Kraft an den Stoff gebunden, denn ſchon die Form geht über den Stoff hinaus. Soll dieſer Satz aber unbedingt gelten, ſo wird die Natur für das ſchlechthin Abſolute erklärt. Die

Kraft wird dann als das Verhältniß betrachtet, in welches ein Stoff, weil er einmal dieser Stoff ist, zu anderm Stoff treten kann. Die Kraft sei nicht vom Stoff zu trennen. Würde der Stoff absolut vernichtet, so würde auch mit ihm die Kraft vernichtet sein, denn eine stofflose Kraft könne nicht gedacht werden. Die Consequenz ist in der That die Atomistik. Der Stoff muß dann als primitives Dasein, als ungeschaffen, als unzerstörbar, als ewig sich selbst gleich existiren. Er ändert nur seine Aggregatformen. Alle Processe sind dann ein Stoffwechsel als Addition oder Subtraction gewisser Atome, nicht eine Stoffverwandlung. Wenn aber die Atome das Letzte sein sollen, so kann alle Veränderung auch nur eine mechanische, eine Veränderung des Ortes im Verlauf der Zeit sein, alle Kraft also auch nur auf Attraction und Repulsion sich beschränken. Man hat in der modernen Naturwissenschaft das Dürftige in dieser unvermeidlichen Folgerung durch eine reichere Ausstattung der Atome und durch eine Specification ihrer Qualität aufheben wollen. Man hat den Atomen gewisse Gestalten zugeschrieben, hat sie mit Aetherhüllen, mit Wärmeatmosphären umkleidet, mit rauhen oder glatten Oberflächen versehen und die chemischen Elemente als eben so viel ursprünglich differente Atome vorausgesetzt. Man hat sich unsägliche Mühe gegeben, alle chemischen Processe, alle Bildung organischer Producte, Protein, Fibrin, Albumin, Casein, Blut u. s. w. nur durch eine veränderte Lagerung der an sich unveränderlichen Atome zu erklären. Niemand hat zwar in einem neutralen oder gar organischen Product die neue Lagerung wahrgenommen, weil ja die Atome selber nicht wahrgenommen werden können. Man kann sich also für die Wahrheit der Doctrin nicht auf die Erfahrung berufen. Man behandelt aber die Wissenschaft, als ob die Erfahrung mit der atomistischen Hypothese stimme und als ob keine andere Hypothese möglich wäre. Man sollte glauben, daß Atome, als starre, unzerstörliche Körperchen, nur kalt sein könnten. Was soll wohl das schlechthin Todte für eine andere Temperatur haben können? Wie soll ein Atom wohl eine Gashülle, eine Wärmeatmosphäre erzeugen? Es ist Widersinn, dergleichen zu denken. Sollten Atome aber gar sich zusammenziehen und ausdeh-

nen können, so würden sie ja nicht mehr sich gleich sein. Verleiht man ihnen erst durch Temperaturveränderung Contraction und Expansion, wo ist dann die Grenze? Man behauptet die Nothwendigkeit solcher Annahme, aber man nenne doch das geringste Phänomen, welches durch sie wirklich begriffen wäre?

In Anerkenntniß der Täuschungen, welche man sich durch die Atomistik bereitet, hat man umgekehrt die Kraft als das ursprüngliche Wesen angesehen, von welchem der Stoff erst die Folge sei. Wie soll man sich aber Kraft ohne Stoff denken? Das Wort Kraftatom ist bald gefunden, allein wenn es Kraft äußern soll, so muß es doch irgend wie und irgend wo existiren. Ein reines Kraftatom wäre nichts besser, als Nichts. Wenn man es dem mathematischen Puncte verglichen hat, der auch keine Ausdehnung habe, so ist das ein sehr unglücklicher Vergleich, denn der mathematische Punct als solcher existirt nur als ein Begriff, als ein wirklicher aber ist der Punct ein materieller. In der Natur kennen wir keine Kraft, die nicht einen Stoff zum Substrat hätte. Kein Stoff ist kraftlos; nur relativ sprechen wir seine Kraftlosigkeit aus. Die Kraft ist der Idealismus des materiellen Realismus. Bei ihr hört die Anschauung der Wirksamkeit anders, als in ihrem Effect, auf. Die Schwerkraft, die Leuchtkraft u. s. w. kann Niemand als Kraft sehen. Das Wort Kraftatom ist daher nur ein Umweg für den Begriff der Kraft selbst, die in der Materie das Immaterielle, im Stoffe die Thätigkeit ist, die er nach Außen hin übt. Kraftatom drückt die Einheit von Stoff und Kraft als unmittelbare aus, denn die Kraft kann nicht als ein ideales Prius außerhalb ihres Stoffs existiren und zu ihm erst hinzukommen. Bei dem Begriff des Geistes hört der Begriff des Stoffes als einer materiellen Substanz auf. Der Geist ist insofern lautere Kraft, actus purus, der aber eben deshalb der Natur mächtig ist und durch sie äußerlich zur Erscheinung gelangen kann. Kraft ist die magische Seele des Stoffs. Die Physiker lieben es, von dem Kraftstrom zu sprechen, weil sich die Kraft in Wellen bewege. Ist aber die Vorstellung der Welle nicht ebenfalls mehr ein Bild für die ideelle Natur der dynamischen Thätigkeit, als eine empirische Realität? Wenn ein Magnet ein Eisenstückchen an sich zieht — spielen dann,

wie man heut zu Tage ſagt — elektriſche Ströme an den Oberflächen dieſer Körper? Hat je ein Menſch zwiſchen dem Magneten und dem Eiſenſtückchen irgend etwas, außer der Luft, bemerkt? Schlechterdings nicht. Wir bemerken nur, daß das Eiſenſtückchen ſeine Lage verändert und ſich, ohne mechaniſch feſtgehalten zu ſein, an den Magneten anhängt. Ein ſtrömendes Fluidum, wodurch dies bewirkt wäre, hat Niemand wahrgenommen und noch weniger, daß ein ſolches nur an der Oberfläche der Körper ſpiele. Oberfläche! Welch' ein relativer Begriff, wenn man auch den glatteſten Körper durch ein Mikroskop beſchauet. Wir ſchließen nur aus der Form der Bewegung, mit welcher z. B. Eiſenfeilſpäne auf einem Papier ſich durch Magnetismus ordnen, oder aus dem Effect, z. B. der elektriſchen Funken auf der Oberfläche einer hohlen Kugel, daß Ströme und daß ſie auf der Oberfläche vorhanden ſind. Den Strom ſelber bemerken wir nicht.

Um den Begriff der Kraft richtig aufzufaſſen, muß man die verſchiedenen in ihm enthalten Momente unterſcheiden: a) die Kraft an ſich, wie ſie ſich noch nicht geäußert hat; b) die Erregung derſelben; c) die Rückkehr der Kraft in ſich aus ihrer Aeußerung.

a) Die Kraft an ſich.

Die Kraft an ſich iſt die als Erſcheinung geſetzte Exiſtenz des Weſens, wie ſie in einem beſtimmten Verhältniß als Product hervortritt. In der Erſcheinung iſt, wie wir ſehen, das Weſen enthalten. Das Weſen iſt die Kraft, aber nicht, wie es noch der Grund der Exiſtenz, ſondern wie es ſchon in dieſe übergegangen iſt. Es wirkt als Erſcheinung. Dies unmittelbare Daſein derſelben nennen wir die Kraft an ſich und beſchreiben dieſen Zuſtand durch eine Menge von Prädicaten, die ſämmtlich nichts Anderes, als das einfache Daſein des Weſens ausdrücken, indem wir ſagen: die todte, latente, ruhende, ſchlummernde, geheime Kraft. Die Kraft iſt in der Exiſtenz ſchon da, aber ſie hat ſich noch nicht geäußert und iſt inſofern verborgen. Die Kraft der Schwere z. B. iſt in jedem Körper vorhanden; ſie iſt aber in ihm nur an ſich oder latent, als ſie nicht in einer beſtimmten Beziehung geſetzt iſt. Sofern der Körper drückt,

fällt u. dgl., äußert ſie ſich, tritt ſie als thätig aus ihrer nur relativen Ruhe heraus. Ein Talent iſt eine noch verborgene Kraft, ſo lange es ſich nicht in einer Production äußert. Die Schwere iſt in einem Körper, das Talent in einem Menſchen ſchon da, aber in dieſem Daſein ſind ſie nur erſt an ſich als eine Möglichkeit, ſich zu äußern.

b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung.

Um ſich äußern zu können, muß die Kraft erregt werden. Wie geſchieht dies? Es muß eine andere Kraft ihr gegenübertreten, um ihr Gelegenheit, Veranlaſſung zu geben, aus ſich herauszugehen. Sie muß zur Thätigkeit gereizt werden. Dieſe andere Kraft iſt aber, wie man leicht erkennt, ebenfalls eine Erſcheinung und das Weſen in ihr iſt zunächſt auch ein in ihr verborgenes. Es macht den Inhalt der Erſcheinung aus, ohne ſich nach Außen hin zu erſchließen. Heißt dies etwas Anderes, als daß auch ſie, um ſich zu äußern, der Erregung bedürftig iſt?

Wie aber wird dies möglich ſein? Offenbar wird ein Daſein auf ein anderes nur inſofern erregend einwirken können, als in beiden daſſelbe Weſen vorhanden iſt. Das ſchlechthin Heterogene vermag nicht die Kraft zur Thätigkeit zu beſtimmen. Nur das dem Weſen nach Homogene iſt geeignet, der noch ruhenden Kraft einen Anſtoß zu geben. Folglich iſt es das an ſich identiſche Weſen, das ſich in den ſich entgegengeſetzten Kräften auf ſich ſelbſt bezieht. Es iſt in jeder ſeiner Erſcheinungen an ſich ganz vorhanden, aber in dem Verhältniß zu einander wird die eine Erſcheinung zum Gegenſatz der andern. Der Unterſchied des bloßen Daſeins wird zur Entgegenſetzung des Weſens gegen ſich ſelbſt, nicht wie es an und für ſich Einheit mit ſich ſelber iſt, ſondern wie es dieſe Einheit durch die Beziehung der Erſcheinungen realiſirt. Wenn es alſo das gleiche Weſen iſt, das in der Duplicität der Erſcheinung ſich manifeſtirt, ſo folgt, daß diejenige Kraft, die als *erregende* erſcheint, ſelber *erregt* werden muß; es folgt weiter, daß ſie nur von derjenigen erregt werden *kann*, welche ſie erregen *ſoll*; es folgt ſchließlich, daß ſie gleichzeitig und *gegenſeitig ſich erregen* und durch einander *erregt werden*. Die Sollicitation der Kraft durch *ihre* Ge-

genkraft entſteht nur dadurch, daß ſie dieſe zur Sollicitation ſollicitirt. Erregen und erregt werden iſt, auf entgegengeſetzte Weiſe, in jeder der nämliche Act ihres an ſich identiſchen Weſens.

Laſſen wir uns nicht die Mühe verdrießen, zur Verdeutlichung dieſer Begriffe das Spiel irgend einer Kraft zu betrachten. Nehmen wir alſo eine mechaniſche Kraft, ſo kann ſie nur in einem beſtimmten Körper exiſtiren. Sie ſoll drücken. Dies kann ſie nur, wenn ein anderer Körper vorhanden iſt, der, als ein mechaniſches Object, den Druck in ſich aufnimmt. So haben wir einen drückenden und gedrückten Körper. Aber der gedrückte Körper drückt nicht weniger den ihn drückenden. Wäre er überhaupt nicht da und reagirte er nicht mit ſeinem Druck gegen den Druck, ſo wäre die Erſcheinung der Druckkraft gar nicht möglich. Druck iſt eine Aeußerung der mechaniſchen Kraft in zwei Körper, die ſich gegenſeitig denſelben Raum ſtreitig machen. — Im chemiſchen Proceß erregt die eine Subſtanz als Säure die andere als Baſis, indem ſie zur Erregung von dieſer erregt wird. Das Spiel der chemiſchen Kraft beginnt nicht einſeitig, ſondern zugleich auf beiden Seiten. Die chemiſche Subſtanz als ſolche iſt ein Körper, der zunächſt zu andern Körpern in einem nur mechaniſchen Verhältniß ſteht; er kann ſich alſo auch als mechaniſche Kraft äußern; als chemiſche hingegen kann er nur thätig ſein, wenn er durch eine chemiſche Entgegenſetzung ſollicitirt wird; dieſe Entgegenſetzung aber erzeugt ſich nur dadurch, weil beide Subſtanzen zuſammen in eine Einheit überzugehen ſtreben, in welcher ſie durch gegenſeitige Auflöſung ihrer unmittelbaren Individualität ſich neutraliſiren. Nur wenn die entſprechende Subſtanz mit der ihr correlaten ſich unmittelbar oder mittelbar berührt, kann der chemiſche Proceß entſtehen, ſonſt bleibt ſie unerregt. — Wir ſprechen in der Medicin von einer Erregung der Verdauungskraft durch toniſche Mittel. Was heißt dies? Wir geben einem Organismus ſolche Stoffe zu aſſimiliren, die zur Magenſäure und zur periſtaltiſchen Bewegung des Magenſacks und der Gedärme in einem homogenen Verhältniß ſind und daher einen reichlichen und gehaltvollen Chylus möglich machen. Da nun aber die ſogenannte Kraft der Verdauung zwar einen beſondern Apparat hat, jedoch gar nicht unabhängig von dem

Leben überhaupt iſt, ſo wird dieſelbe durch Alles erregt, was den Proceß des Lebens fördert, vornämlich durch Anſtrengung des Organismus, weil ſie den Stoffwechſel begünſtigt. Eine aparte Kraft zum Verdauen exiſtirt in dem Sinne gar nicht, in welchem viele Menſchen davon zu ſprechen gewohnt ſind. — So iſt es auch mit der Kraft der Phantaſie, des Gedächtniſſes, mit der Willenskraft, mit der moraliſchen Kraft u. ſ. w. Man ſtellt ſich die Thätigkeit des Geiſtes nach einer beſtimmten Richtung hin als eine Kraft vor, ſofern er ſein allgemeines Weſen, Vernunft und Freiheit, in einem beſondern Product zur Erſcheinung bringt. Wir ſagen z. B. die Kraft der Phantaſie werde durch mannigfaltige Vorſtellungen erregt. Sehr natürlich, weil das Phantaſiren als ein freies Verknüpfen von Vorſtellungen ohne Vorſtellungen überhaupt nicht möglich iſt; d. h. das Bilden von Vorſtellungen iſt ſchon an ſich eine Geſtaltung der Phantaſie.

Wenn es nun aber auch ganz richtig iſt, daß eine Kraft nur durch eine Kraft erregt werden kann, die ihr weſentlich homogen iſt, ſo iſt doch zu berückſichtigen, daß ein höher ſtehendes Weſen deshalb auf ein niedrigeres einzuwirken vermag, weil es das, was die Kraft deſſelben ausmacht, in ſich als ein conſtitutives Moment ſeiner ſelbſt beſitzt und ſich mithin von dieſer Seite auf das an ſich ihm untergeordnete Daſein einzulaſſen vermag, ſo wie umgekehrt die niedriger ſtehende Kraft einen Zugang zur höhern dadurch findet, daß ſie in derſelben an ſich mitgeſetzt iſt. Hiedurch wird oberflächlicherweiſe ein Schein hervorgebracht, als ob eine Kraft durch eine ihr ungleiche erregt werden könnte; was unmöglich iſt. Wie wir vorhin ſchon bemerkten, ſchließt der Chemismus den Mechanismus in ſich. Der Organismus enthält wiederum den Mechanismus und Chemismus, kann alſo auch mechaniſch und chemiſch wirken. Ebenſo iſt es mit der Thätigkeit des Geiſtes. Die höhere enthält die relative niedrigere und kann folglich zu ihr zurückgehen. Sie kann alſo auch durch dieſelbe erregt werden, denn ſie ſelber iſt ja weſentlich ohne ſie nicht zu denken. Der Wille z. B. enthält das Denken in ſich. Man kann, was man will, bedenken. Der Wille erſcheint, weil er das Denken in ſich aufhebt, als das höhere Moment, kann aber, da er ohne Denken gar nicht Wille

wäre, durch das Denken zu einem besondern Entschluß bestimmt werden. Das Denken ist dem Willen nicht heterogen. Die niedrigere Potenz vermag nur dadurch zur Erregerin der höhern zu werden, daß sie in ihr sich selber wieder antrifft.

c) Die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung.

Die Kraft äußert sich, indem sie eine Veränderung in einem andern Dasein hervorbringt. Worin besteht diese Aeußerung? In der einfachen Uebertragung ihres Wesens nach einer bestimmten Richtung. Das Wesen bleibt sich an sich gleich, erscheint aber durch die Mannigfaltigkeit seiner Beziehung als ein verschiedenes. Seine Kraft ändert sich nicht, sondern wechselt nur ihr Verhältniß.

In dieser Relativität spielt die Quantität der Kraft eine große Rolle. Sie wird stärker oder schwächer; sie bewirkt mehr oder weniger. Es läßt sich insofern Alles auf sie anwenden, was von der Extension und Intension früherhin bei dem Begriff der Quantität gesagt ist. Nach der Qualität der Kraft verändert sich hier die Modalität ihrer Erscheinung. Die mechanische, chemische, organische und geistige Kraft verhalten sich nach ihren eigenthümlichen Gesetzen. Die Kraft der Schwere steht in einem directen Verhältniß zur Masse. Soll z. B. die Kraft eines Drucks verstärkt werden, so muß das Gewicht der drückenden Masse vermehrt werden. Soll die Tragkraft verstärkt werden, so muß die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion verstärkt werden. Vermindert man im ersten Fall das Gewicht, so schwächt man damit die Kraft des Druckes. Vermindert man im zweiten Fall die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion, so schwächt man damit die Tragkraft. Alle mechanische Kraft, so wie die Kraft der sogenannten Imponderabilien, nimmt in ihrer Intensität nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung ab. Dies Gesetz muß also in der Thätigkeit der Kraft der Attraction der Massen, der Vibration des Tones, der Strahlung der Wärme, der Bewegung des Lichts, der magnetischen und elektrischen Polarität erscheinen. Wenn man von einem Verbrauch der Kraft spricht, so versteht man darunter das Verschwinden des Substrates der Kraft, weil mit ihm auch die Aeußerung der Kraft erlöschen muß. Wenn alles Wasser eines Dampfmaschinenkessels in Dampf ver-

wandelt iſt, ſo hört auch die Entwickelung des Dampfes auf und die Maſchine muß ſtill ſtehen. Umgekehrt wenn alle Kohlen verbrannt ſind, ſo hört die Heizung des Keſſels und damit ebenfalls die Entwickelung des Dampfes auf. Ohne Waſſer wie ohne Feuer iſt die Verwandlung des Waſſers in Dampf und damit die Erzeugung der Dampfkraft unmöglich. Dieſe uns ſo geläufig gewordene Kraft iſt unmittelbar der Dampf ſelber. Nach dem Geſetz aller Gaſe hat er die Tendenz abſoluter Expanſion und drückt alſo auf jeden ſeiner Ausdehnung widerſtehenden Körper. Je größer das Quantum des Dampfes iſt, das in jedem Augenblick in einem geſchloſſenen Raum hervorgebracht wird, um ſo mehr verſtärkt ſich natürlich die elaſtiſche Gewalt des Dampfs. Der Grund ihrer Intenſität hängt von dem Grade der Heizkraft ab, welche wiederum die Temperatur des Waſſers, damit die größere oder geringere Schnelligkeit ſeines Uebergangs aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Dehnſamkeit und durch ſie den Grad der Geſchwindigkeit und Energie in der Bewegung der Maſchine beſtimmt. Im Feuer, im Waſſer, im Dampf iſt es alſo die Kraft der Wärme, die ſich thätig zeigt. Aber was iſt die Wärme? Iſt ſie eine beſondere Kraft? Sie iſt Auflöſung der Cohäſion der Materie, keineswegs eine beſondere Qualität derſelben. Iſt die Cohäſion eines Stoffs abſolut zerſtört, ſo iſt er, in ſofern er dadurch auf andere Materien wirkt, als Kraft verbraucht; die Kohlen verbrennen, das Waſſer verdunſtet. So iſt es in allen ähnlichen Fällen, in denen der Ausdruck Verſtärkung oder Schwächung der Kraft mit einer Vermehrung oder Verminderung eines materiellen Subſtrats zuſammenhängt. Wir ſprechen von der militäriſchen, der finanziellen Kraft eines Staats. Jene verſtärkt ſich, wenn er die Anzahl ſeiner Soldaten vermehrt; ſie ſchwächt ſich, wenn er ſie vermindert. Dieſe verſtärkt ſich, wenn ſeine Einnahme ſeine Ausgabe, ſie ſchwächt ſich, wenn ſeine Ausgabe ſeine Einnahme überſteigt. Sind alle Einnahmen verausgabt, ohne daß neue Geldquellen ſich eröffnen laſſen, ſo iſt die finanzielle Kraft verbraucht; der Staat iſt bankerutt. Menſchen ſind das Subſtrat der militairiſchen, Metall das der finanziellen Kraft.

Es kommt aber auf die Natur des Weſens an, ob die Thätigkeit ſeiner Kraft ſein Daſein und damit die Kraft ſelbſt ver-

nichtet oder ob vielmehr das Dasein dadurch erhalten und die Intensität der Kraft durch ihre Aeußerung verstärkt wird. In einem Magneten z. B. ist die Polarität das Wesen. Kommt sie zur Aeußerung, so wird dadurch an der Materie des Magneten nichts vermindert und die Intensität gesteigert. Ein Organ wird durch seine Thätigkeit gestärkt, weil es in ihr sein Wesen verwirklicht, wie die Zunge im Schmecken, das Auge im Sehen, das Ohr im Hören. Es bedarf nur einer Ruhe zur Wiederherstellung. Es verbraucht sich nicht, sondern ermüdet nur, kräftigt sich aber durch seine Thätigkeit. Nur wenn ihm die in seinem Wesen liegende Reproduction unmöglich gemacht, wenn es über das Maaß seiner Capacität angestrengt wird, erfolgt seine Abstumpfung oder gar Vernichtung.

Für die Beschreibung geistiger Thätigkeit bedienen wir uns nun auch des Wortes Kraft und zwar sogar mit Vorliebe. Es gibt keine geistige Thätigkeit, die man nicht Kraft getauft hätte. Es ist jedoch oben schon bemerklich gemacht, daß diese Bezeichnung hier oft zu Mißverständnissen führt und daß selbst der Begriff des Lebens bereits über den der Kraft hinausgeht, obwohl man mit diesem Wort oft das Aeußerste des Verständnisses erreicht zu haben glaubt. Das Leben ist wesentlich Proceß und in ihm existirt deshalb nicht eine besondere Lebenskraft. Diese ist ein Phantom des abstracten Verstandes. Sie gehört zu den übrigen Gottheiten, die er hier aus jeder Function des Lebens als Nervenkraft, Muskelkraft, plastische Kraft, Verdauungskraft, Zeugungskraft u. s. w. erschafft. Weil eine Function einen besondern Apparat hat, so soll nun auch eine besondere Kraft in demselben existiren. Aber die Function ist selber die Kraft. Die Zerstörung ihres Organs muß folglich die Function und damit die sogenannte Kraft aufheben. Wenn ein Krebs die Magenwände zerfrißt, so ist zuletzt keine Verdauung mehr möglich. Wenn eine Eiterung die Lungenzellen vernichtet, so muß endlich das Athmen aufhören. Wenn die Hirnmasse sich erweicht, so können keine Innervationen mehr von den zerstörten Puncten ausgehen u. s. w. Weil jedoch das Leben die in den Organen thätige Einheit ist, so sehen wir, daß die Existenz des Organs allein nicht hinreicht, den Proceß des Lebens zu realisiren. Die Muskelfibern haben eine Contra-

ctilität, welche durch die Nerven in ihrer Richtung bestimmt wird. Jeder Muskel hängt in seiner Bewegung von bestimmten Nerven ab. Wird dieser zerstört, so hört damit auch die Möglichkeit der Bewegung des Muskels auf und damit wiederum die des Knochens, der durch den Muskel gehoben oder gesenkt wird. Ein Rückenmarkkranker verliert, wie wir sagen, die Kraft, seine Füße zu bewegen; der Muskelapparat ist bei ihm noch vorhanden, aber der Kranke vermag ihn nicht mehr zu beleben, weil die Nerven vertrocknet sind, welche vom Rückenmark aus diese Muskeln nach einer bestimmten Richtung hin erregten. Das Gehirn vermag also auch seine Innervationen nicht mehr bis zu den Nerven fortzuleiten, welche allein die Muskeln zur Contraction und Expansion zu reizen vermögen, weil das Mark nicht mehr existirt, durch welches hin die Bewegung vermittelt werden müßte. So ist es auch mit der sogenannten Zeugungskraft. Der Apparat für sie kann noch in den uropoetischen Organen existiren. Wenn aber das Leben nicht mehr so viel überschüssigen Stoff producirt, als zur Bildung des Samens oder des Blutes nothwendig ist, so erlischt die Zeugungskraft. Die Muskeln des Zeugungsapparats schwellen nicht mehr von seiner nach Entäußerung drängenden Fülle und welken daher runzlich und schlaff zusammen. Die Zeugungskraft ist nicht eine diesem Organe als solchem inwohnende besondere Kraft. Sie inhärirt vielmehr dem Leben selber, das sich durch ihre Vermittelung äußert, denn freilich der Eunuch kann nicht zeugen, wie heftig in ihm auch der Zeugungstrieb wüthe.

In der Thätigkeit des Geistes ist die Einheit desselben wesentlich, wie wir oben schon bei dem Verhältniß des Denkens und Wollens auseinandergesetzt haben. Es existiren gar keine besondere Seelenkräfte, sondern der Geist ist selber die Kraft, die sich nach verschiedenen Richtungen äußert, wie Herbart ganz richtig die Realität der Seele in ihre Selbsterhaltung durch das Vorstellen gesetzt hat; jede Vorstellung könnte als eine Kraft verselbstständigt werden. Im gewöhnlichen Leben mag man zur Bequemlichkeit von Kräften der Seele sprechen, allein in der Wissenschaft darf man nicht vergessen, daß die Seele actus purus ist. Die Menschen sprechen z. B. von der Kraft des Gedächtnisses.

Exiſtirt aber eine ſolche? Wirkt eine ſolche ſelbſtſtändig für ſich oder iſt nicht, was man Gedächtniß nennt, ein beſtimmtes Product des Geiſtes, das ohne Denken und Wollen unmöglich iſt? Muß ich nicht den Willen haben, etwas zu behalten? Muß ich nicht wiſſen, was ich behalten will? Muß ich nicht, etwas nicht zu vergeſſen, es in mir wiederholen? Wir ſagen vom Gedächtniß Jemandes, es werde ſchwach und laſſen uns dies Urtheil als ein fait accompli gefallen. Warum wird es ſchwach? Weil der Menſch z. B. im vorgerückten Alter es nicht mehr ſo cultivirt, als in der Jugend, weil er bei erhöhter Theilnahme für Sachen und Perſonen gleichgültiger gegen Namen und Zahlen wird, weil er ſich auf die Schrift als Surrogat des Gedächtniſſes verläßt, weil er, was er von neuen Gebilden in ſeiner Seele hervorbringt, nicht ſo oft reproducirt, weil er, ſchon erfüllt mit einem reichen Inhalt der Erfahrung, gar nicht ein ſo großes Intereſſe hat, neue Vorſtellungen ſich anzueignen und in ſich zu befeſtigen. Eine beſondere mnemoniſche Kraft anzunehmen, iſt eine der vielen Illuſionen, die wir uns mit dieſem Wort erſchaffen. Man verwandelt eben eine auf ganz anderm Wege zu Stande kommende Thatſache in die Form des dynamiſchen Verhältniſſes; eine Manier, die ſich auf Alles ausdehnen läßt, wo Etwas nicht blos als Summe, wie bei dem Ganzen und ſeinen Theilen, ſondern als Product erſcheint. Beſonders berühmt oder vielmehr berüchtigt iſt die Verwandlung von nur mathematiſchen Functionen in phyſiſche Kräfte in der Newtonſchen Gravitationstheorie. Sie hat eine urkundliche Darſtellung und logiſche Kritik in einem Buch erfahren, deſſen Titel freilich ein anderer hätte ſein müſſen, das Publicum aufmerkſam zu machen: Dittmann; die Erde ein Himmelskörper. Ein kritiſcher Hinblick auf die Geſchichte und Wiſſenſchaft der Aſtronomie. Kiel 1857. Die Ungenauigkeit, Verworrenheit und logiſche Selbſtvernichtung der Newtoniſchen Beſtimmungen ſind darin auf überraſchende Weiſe mit ſeinen eigenen Worten dargelegt. Als mathematiſche ſind ſie richtig. Hier liegt Newtons Größe. Als phyſiſche aber verwickeln ſie ſich in Widerſprüche, die nur künſtlich verdeckt werden können.

Die Aeußerung der Kraft als ſolche iſt endlich, weil ſie nur als beſtimmte möglich iſt. Ohne eine Veränderung hervor-

zubringen, würde sie gar nicht sich geäußert haben. Die Veränderung ist nothwendig eine durch ihre Schranken bestimmte, also eine Erscheinung, die sich von jeder andern unterscheidet. Wenn aber das Substrat der Kraft fortdauert, so kann die Aeußerung sich wiederholen. Es kommt dann auf die Natur der Kraft an, unter welchen Bedingungen ihre Aeußerung von Neuem möglich ist. Diese Möglichkeit einer Erneuung der Aeußerung erscheint als eine Rückkehr der Kraft in sich selbst. Wir sagen, eine Kraft müsse erst ruhen, sich sammeln, sich wieder concentriren, bevor sie sich auf's Neue zu äußern vermöge. Was hier Kraft genannt wird, ist das Wesen selber in seiner Existenz. In der Materie als mechanischer hört die Kraft als solche nie auf, zur Aeußerung bereit zu sein, denn die Schwere ist von dem Materiellen unabtrennlich. Im Chemischen ist die Neiglichkeit eines Stoffs zu den ihm möglichen Verbindungen ebenfalls mit dem Stoff selber unmittelbar Eines, hängt jedoch, sich zu äußern, von Bedingungen ab. Eisen z. B. kann sich mit Kohle vereinigen, allein nur, wenn es sich in flüssigem Zustand befindet. Das Product ihrer Vereinigung ist der Cementstahl. Im Organischen äußert sich die Kraft desselben durch die Entwickelung und Erhaltung seiner Formen, indem es den Stoff derselben unaufhörlich verwandelt. Die bestimmte Thätigkeit eines besondern Organs erscheint als eine besondere Kraftäußerung des Lebens. Ein Muskel dehnt sich aus — so äußert er, wie wir sagen, seine Kraft; er zieht sich zusammen — so äußert er ebenfalls seine Kraft. Die eine dieser Aeußerungen setzt sich die andere voraus. Ohne Expansion würde nicht die Contraction, ohne Contraction nicht die Expansion erfolgen können. Die Muskelkraft existirt nicht als eine aparte Kraft außerhalb des Muskels, die ihm gegenüber etwas Selbstständiges wäre, sondern sie ist die Thätigkeit des Lebensprocesses überhaupt in diesem Organ. Die einzelne Expansion oder Contraction ist ein endlicher Act. — Seinem Organismus gegenüber verhält der Geist sich als eine in sich unendliche Kraft. Da er aber für die Vermitteluug seiner Erscheinung an den Organismus gebunden ist, so muß er sich den Gesetzen desselben unterwerfen. Die psychische Action zehrt das materielle Substrat auf. Es tritt das Bedürfniß der Reproduction durch Schlaf und Ernährung

ein. Die einzelne Aeußerung des Geistes als solche ist, abgesehen von der möglichen Unendlichkeit ihres Inhalts, eine endliche, in der Zeit vorübergehende. Man kann den Begriff der Kraft auf den Begriff des Geistes anwenden, wie dies tausendmal geschehen ist, aber man muß auch das Bewußtsein haben, daß man mit dieser Kategorie diesen Begriff nicht erschöpft. Man hat auch die Vorstellungen des Geistes mit Kräften verglichen. Das gewöhnliche Bewußtsein, das sich selbst nicht begreift, spricht in solcher Weise, als ob die Vorstellungen in uns selbstständige Wesen wären, die sich nach den Gesetzen der Statik und Mechanik bewegten, so daß das Bewußtsein nur als der an sich leere Reflex des Spiels der Vorstellungen erscheint. Die eine Vorstellung wird stärker in dem Maaß, als eine andere schwächer wird; die eine erhebt sich in den leeren Raum des Bewußtseins, während eine andere sinkt; einige Vorstellungen bilden eine Reihe, die sich abschließt oder sich wieder zerstreuet; eine neu auftauchende Vorstellung durchbricht einen Phalanx anderer Vorstellungen mit ihrer siegreichen Kraft u. s. w. Dies ist, wie gesagt, die Weise, wie wir im gewöhnlichen Leben uns ganz passend ausdrücken. Aber in der Wirklichkeit sind alle unsere Vorstellungen unserm Selbstbewußtsein untergeordnet. Dies bleibt ihre Macht, so lange wir geistig gesund sind oder wachen. Die Erkrankung des Geistes besteht in dem Verlust der Freiheit, unsere Vorstellungen bestimmen zu können. Wir fallen dann in denselben Zustand herunter, der im Schlaf als Traum stattfindet. Das Träumen ist die gedanken- und willenlose Anarchie der in der Seele ideell enthaltenen, sich selbst überlassenen Vorstellungen. Für die Psychologie des Irrsinns wie des Traums ist daher jene mechanische Dynamik, welche die Herbartsche Schule mathematische Psychologie zu nennen pflegt, ganz berechtigt, nicht aber für den gesunden, wachen, bei sich seienden, seiner selbst und seiner Vorstellungen mächtigen Geist.

Das Wort Energie, dessen sich unser Zeitalter so gern bedient, drückt eigentlich den Uebergang der Kraft zur Aeußerung aus. In der Aeußerung als ihrem Aeußern ist die Kraft als ihr Inneres enthalten.

3) Das Innere und Aeußere.

Das Weſen iſt als Totalität die Kraft, die als in ſich ſeiende mit der Aeußerung, worin ſie ſich manifeſtirt, identiſch iſt. Das Innere und Aeußere ſind die beiden Seiten derſelben Erſcheinung. Das Innere iſt in dem Aeußern als deſſen Inhalt geſetzt und das Aeußere iſt die Form, ohne welche das Innere nicht erſcheinen würde. Das Weſen hat den Trieb, ſich als Erſcheinung zu ſetzen. In der Exiſtenz, in welche es ſich aus ſich als dem bis dahin dunkeln Grunde überſetzt, bewährt es ſeine Kraft, die, ſo lange ſie ſich nicht äußert, in dem Daſein als eine verborgene, als eine vis occulta, als ein myſtiſches Weſen das Innere iſt. In der Aeußerung der Kraft wird offenbar, was an ihr iſt. Eine Kraft wird in ſich zurückgehalten, bis ſie erregt wird. Sie wird erregt, indem eine dem Weſen nach gleiche Kraft ſie zur Thätigkeit ſollicitirt. Die ruhende Kraft muß geweckt werden. Geſchieht dies, ſo geht ſie in die Aeußerung über und zwar nach ihrem ganzen Weſen. Folglich iſt in dem Aeußern der nämliche Inhalt, wie in der Kraft vorhanden. Sie macht das Innere dieſes Aeußern aus. Die Intenſität der Kraft kann ſich im Raum und in der Zeit vermindern, aber das in ihr gegenwärtige Weſen ſich nicht verändern. Die Sonne attrahirt die Erde nicht blos mit einem Theil ihrer Kraft, ſondern mit ihrer ganzen Kraft. Ein Magnet zieht einen Körper nicht mit einem Theil ſeiner Kraft, ſondern mit ſeiner ganzen Kraft an. Eine chemiſche Subſtanz vereinigt ſich mit einer polariſchen Subſtanz nicht blos relativ, ſondern abſolut und rückhaltslos mit der ganzen Kraft ihres Gegenſatzes. Eine Pflanze bringt die Zelle eines Blattes mit der nämlichen ungetheilten Kraft hervor, wie die Zelle einer Blüthe. Ein Thier aſſimilirt mit derſelben totalen Kraft, mit welcher es excernirt und ſecernirt. In die Bildung der geringfügigſten Vorſtellung oder des unbedeutendſten Entſchluſſes tritt die Selbſtbeſtimmung eben ſowohl ungetheilt ein, als in die Bildung des erhabenſten Gedankens, des kühnſten Vorſatzes. Das Innere wie das Aeußere iſt jedes ſelber das Ganze, weil jedes das Andere in ſich enthält. Eine vortreffliche Nachweiſung der Dialektik des Innern und Aeußern in der unorga-

niſchen, wie in der organiſchen Natur hat Hegel in ſeiner Phänomenologie unter dem wenig geleſenen Abſchnitt von der beobachtenden Vernunft gegeben.

Das Verhältniß des Innern und Aeußern iſt unmittelbar das ihrer formalen Identität; dieſe geht in die Entgegenſetzung des Innern gegen das Aeußere über, welche ſich in die reale Einheit des Innern mit ſeinem Aeußern oder in die Wirklichkeit auflöſt.

a) Die formale Identität des Innern und Aeußern.

Unmittelbar iſt es Eine und dieſelbe Exiſtenz, die als Inneres wie als Aeußeres erſcheint. Als Inneres, ſo iſt ſie die Einheit aller Unterſchiede; als Aeußeres, ſo iſt ſie die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in welche ſich die Einheit des Ganzen unterſcheidet. Das Innere iſt die geſtaltende Kraft des Weſens, das Aeußere das Reſultat, die Erſcheinung dieſer Thätigkeit.

Da nun das Weſen ſich an ſich gleich bleibt, während die Erſcheinung veränderlich iſt, ſo kommt es auf das Innere als das Weſentliche an und das Aeußere, als die möglicher Weiſe wechſelnde Form, nimmt gegen daſſelbe die Bedeutung des Unweſentlichen an.

Aber dieſe Unweſentlichkeit exiſtirt nur relativ, denn ohne ſie würde das Weſen nicht das Verhältniß eines Innern haben können; d. h. das Aeußere, wie es auch erſcheine, iſt dem Weſen als die Form der Aeußerung ſeiner Kraft weſentlich. Weil das Innere ein Inneres nur iſt, indem es ſich als ein Aeußeres ſetzt, ſo ſind ſie identiſch. Die Form der Einheit beſteht in dem Setzen ihrer Unterſchiede und die Form der Unterſchiede darin, in die Einheit zurückzugehen.

Das Innere eines Kreiſes iſt der von der Peripherie umſchloſſene Raum, aber eben das ſich Abſchließen des Raums in dieſer Form iſt das Aeußere der Kreisfigur. Jener Raum und dieſe Form fallen zuſammen. Die Wärme als der innere Proceß in einem Körper iſt mit ihrer Aeußerung in der Form der Ausdehnung ſeiner Materie identiſch. Ohne dieſe äußere Form würde die Wärme gar nicht da ſein. Die Seele iſt das Innere des Organismus, das in ſeiner Bewegung ſich als thätig äußert.

Ohne ihre Unterſchiede würde die Seele nicht in ihm exiſtiren. Aus einem Körper, der nicht mehr durch ſie bewegt wird, iſt ſie als ſein Inneres entflohen. Ein Körper, deſſen äußere Form nicht mehr durch die Selbſtbeſtimmung ſeines Inneren hervorgebracht wird, iſt todt.

b) Entgegenſetzung des Innern und Aeußern.

Die formale Einheit des Innern und Außern enthält alſo ihre Entgegenſetzung. Das Innere iſt Inneres nur im Gegenſatz zum Aeußern und umgekehrt. Jedes bezieht ſich durch ſein Anderes auf ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt auf ſein Anderes. Es ſind abſolute Wechſelbeſtimmungen. Bei mechaniſchen Verhältniſſen kann daher die Begrenzung des einen Daſeins durch ein anderes das eine zum Innern des andern als ſeines Aeußern machen. Für die Puncte der Peripherie iſt der ihnen entgegengeſetzte Mittelpunct des Kreiſes ihr Inneres, wie ſie ſein Aeußeres. Gegen die Küſtenländer Afrika's iſt das von ihnen umgrenzte Land das innere, centrale Afrika. Dem Inlande iſt das Ausland entgegengeſetzt. Für ein Haus grenzen ſeine Wände den von ihnen umſchloſſenen Raum als ſein Inneres ab. Das Blut, das in den Adern rollt, iſt ein gegen ihre Schläuche Inneres, dem es entgegengeſetzt iſt. In höhern Verhältniſſen iſt das Aeußere als die beſtimmte Form der Erſcheinung die Gegenſeite des Innern. Die Vorſtellung iſt dem Worte, in welchem ſie ſich äußert, als ſein Inneres entgegengeſetzt. Die That iſt als ein Aeußeres der Geſinnung als dem Innern, aus welchem ſie entſpringt, entgegengeſetzt u. ſ. w. Vorzugsweiſe gilt der Geiſt als das Innere gegen die Natur als das Aeußere. Aber die ganze Natur vom kosmiſchen Nebel an bis zur menſchlichen Geſtalt hat keine andere Tendenz, als den Geiſt in Raum und Zeit offenbar werden zu laſſen. Sie iſt nicht ein Aeußeres als ein Fremdes gegen ihn, ſondern ſie iſt ſein Aeußeres. Wenn man aber von dieſem Verhältniß abſieht und die Natur für ſich betrachtet, ſo iſt, was ihr Inneres genannt wird, in ihrem Aeußern gegenwärtig, denn es iſt ihre Qualität, ihre Kraft, ihr Maaß, ihre Cauſalität und Zweckmäßigkeit, Beſtimmungen, die ſie nichts weniger als geheimnißvoll verbirgt, ſondern unverſchleiert auslegt.

Nur relativ iſt ihr Weſen für uns Myſterium, ſo lange wir es nämlich noch nicht erkannt haben; das iſt aber nicht ihre, ſondern unſere Schuld. So Vieles, was früher ein unerkanntes Innere der Natur war, iſt nunmehr aus derſelben Aeußerlichkeit erkannt.

Hegel macht die Bemerkung, daß wegen der Congruenz des Innern und Aeußern ein Nur Inneres eben ſo äußerlich und ein Nur Aeußeres eben ſo innerlich ſei. Er will ſagen, daß etwas, das als ein nur erſt im Innern vorhandenes exiſtirt, damit in die Kategorie der Unmittelbarkeit des Seins fällt und daß es erſt, wenn es ſich ihm ſelber als ein auch äußeres Daſein entgegenſetzte, ſich als ein Inneres beſtimmen würde; ſo wie umgekehrt ein nur erſt Aeußeres, auch erſt ein inſichſeiendes iſt, das ſich noch nicht von ſich unterſchieden, ſein Inneres noch nicht herausgeſetzt hat. Eine Geſinnung, die ſich nicht in Handlungen äußert, iſt ſo lange noch eine äußerliche. Erſt wenn ſie zur That herausginge, würde ſie damit ein von ihrer Aeußerung ſich unterſcheidendes Innere. Nun erſt würde ſich zeigen, was an ihrer Innerlichkeit daran iſt, die als ſolche nur ein unmittelbares Daſein iſt. Ein Stück Eiſen iſt ein äußerliches Daſein. Es hat die Möglichkeit, magnetiſirt zu werden. Dieſe iſt an ihm ein nur Inneres, bis es in polariſche Wechſelwirkung träte und in ihr zeigte, was das Innere ſeines Aeußern iſt.

Jedoch iſt zu bemerken, daß der Ausdruck *Innerlichkeit* und *Aeußerlichkeit* dem des Innern und Aeußern noch eine Nebenbedeutung gibt, denn er ſoll das Weſen an ſich und das Erſcheinen deſſelben in den Gegenſatz der *Tiefe* zur *Oberfläche*, der *Wahrheit* zum *Schein* hinſtellen. Aeußerlich erſcheine ein Daſein oft ganz anders, als es innerlich ſei. Die Oberfläche verhülle oft einen ganz andern Kern. Man müſſe vom Aeußerlichen abſehen und ſich an das Innerliche halten u. dgl. m. Man ſpricht auch im Superlativ von dem *Innerſten* eines Weſens und ergeht ſich in Declamationen über die Schwierigkeit, zu demſelben zu gelangen und es zu faſſen. Ja, man behauptet wohl geradezu, daß das Innere, wie viel mehr das Innerſte, uns ſchlechthin unerkennbar ſei. Nun iſt gewiß, daß die Erſcheinung das Weſen zum Inhalt haben muß, alſo auch, daß wir durch Vermittelung der Erſcheinung das Weſen

zu erkennen vermögen. Im einzelnen Fall ist das Gesetz, in der Form der Inhalt, in den Theilen das Ganze, in der Aeußerung die Kraft, in dem Aeußern das Innere gegenwärtig. Es bedarf folglich erst einer abstracten Trennung der Einheit dieser Gegensätze, um das Innere zu einer in der Nacht der Unbestimmtheit unergründlichen Tiefe und das Aeußere im Tag des bestimmten Unterschiedes zu einem wesenlosen Schein zu machen.

Die Anerkenntniß der Identität des Aeußern mit seinem Innern soll also nicht heißen, daß bei der Erscheinung als solcher stehen geblieben werden dürfe. Dann würde das Erkennen ein eben so äußerliches werden, als das Wollen. Jenes würde in den rohesten Empirismus, dieses in die flachste Werkheiligkeit verfallen. Sie soll vielmehr heißen, das Vertrauen zu haben, in der Erscheinung das Wesen entdecken zu können, weil dieselbe ohne die Entäußerung des Wesens als Grund zur Existenz gar nicht da sein würde, das Wesen mithin in ihr sich gar nicht verleugnen kann. Die Innerlichkeit eines tiefen Gemüths ist nur so groß, als dies in den Gefühlen, Worten und Handlungen eines Menschen zum Vorschein kommt. Der tiefste Schmerz z. B. kann sich im thränenlosen Verstummen äußern. Der Mensch erstarrt in seinem Innern. Aber auch die Aeußerlichkeit eines flachen Gemüths wird nach der Flüchtigkeit, Wandelbarkeit, Geschwätzigkeit und Unzuverlässigkeit im Betragen eines Menschen gemessen. Wenn Shakespeare die Tiefe seines Gemüths nicht in den Worten seiner Sonette geäußert hätte, so würde sie für uns nicht in ihrer directen Innerlichkeit erscheinen, und wenn wir nicht die Briefe des Herrn v. Gentz hätten, so würden wir nicht wissen, bis zu welchem Grade er an die Oberfläche der Dinge verloren, wie sehr er veräußerlicht war.

Etwas ganz Anderes ist es, daß die Reflexion als eine irrthümliche im Aeußern das zu Grunde liegende Innere zu verkennen und sich durch die Oberfläche der Erscheinung über die Eigentlichkeit des Wesens zu täuschen vermöge. Eben so ist es möglich, daß ein Erkennen, weil es im Aeußern stehen bleibt, nicht in das Innere dringt, wenn es auch nicht, wie das Verkennen, ein anderes Inneres voraussetzt, als im Aeußern zur Erscheinung gekommen. Man bedient sich der Entgegensetzung

des Innern gegen das Aeußere gern, theils, um das Erkennen ganz abzulehnen, theils, um eine Erscheinung zu einer ganz andern umzudeuten, als sie sich unmittelbar darstellt. Man lehnt das Erkennen ab, indem man die Unmöglichkeit behauptet, in dem Aeußern das Innere finden zu können. Wir sind dieser Wendung schon in andern Gestalten begegnet, denn sie ist nur die äußerste Zuspitzung der Tendenz, in den Eigenschaften das Ding an sich, in der Erscheinung das Wesen, in der Thatsache das Gesetz, in der Aeußerung die Kraft nicht anzuerkennen und das Ding an sich, Wesen, Gesetz, Kraft zu etwas Unbekanntem zu stempeln. Diese Manier, erst lang und breit die Eigenschaften eines Dinges, die Normalität eines Processes, die Aeußerungen einer Kraft zu beschreiben, dann aber mit Einem Mal umzuspringen und zu versichern, daß uns das Innere der Erscheinung ewig unbekannt bleiben müsse und wir daher uns mit der Kenntniß der äußern Schaale zu begnügen hätten, hat etwas sehr Vornehmes. Es läßt uns in einen Eifer des Erkennens blicken, dessen tiefes Streben unersättlich ist. Die Menschen lieben es, ihrer Eitelkeit damit zu schmeicheln. Aber man benutzt jene Kategorie auch, um eine Erscheinung zu einer ganz andern, als welche sie sich darstellt, umzudeuten. Wenn ein Unternehmen schlecht ausfällt, so zieht man sich wohl hinter die Versicherung zurück, daß es eigentlich, an sich, im Innern der Urheber, vortrefflich gewesen sei, nur als Erscheinung sei es unvollkommen gerathen. Gewiß kann nun auch ein an sich gutes und treffliches Werk in seiner Entwicklung gehemmt und verkümmert werden; dann wird man aber selbst in seinen Anfängen, in seinen Fragmenten noch die unverkennbaren Spuren seiner Tüchtigkeit entdecken. Wenn aber das von Hause aus Mangelhafte damit entschuldigt werden soll, daß die Ausführung hinter dem eigentlichen Plan zurückgeblieben sei, so wird dadurch die Unvollkommenheit des Aeußern nicht geändert. Wenn ein Schauspieler schlecht spielt, so mag er noch so viel von der tiefen Auffassung reden, mit welcher er die Rolle in sein Inneres aufgenommen habe, sein Spiel gewinnt nichts durch diese Versicherung. Oder wenn ein Dichter schlechte Verse macht, so hilft uns nicht, daß er die besten hat machen wollen. Wenn ein Mensch eine schmutzige Handlung begeht, so kann alle

Reinheit, die in dem Innersten seiner Seele wohnen soll, die Handlung nicht von ihrem Schmuz reinigen. Umgekehrt wird aber auch das Gute, Aechte und Große dadurch in sein Gegentheil zu verkehren versucht, daß man seinen Ursprung auf schlechte und kleinliche Motive zurückführt. Diese großen Thaten sollen im Innern ihrer Urheber etwas ganz Anderes gewesen sein. Der Scharfsinn des Neides der Mittelmäßigkeit und niedrigen Gesinnung pflegt sich durch solche Verdächtigung edler und gewaltiger Menschen, die er psychologischen Pragmatismus nennt, für das Bewußtsein der eigenen Impotenz zu entschädigen.

Freilich kann in einem besondern Falle im Aeußern etwas ganz Anderes, als im Innern existirt, zur Erscheinung gelangen, nämlich in der Heuchelei. Sie ist schon oben einmal bei dem Begriff der Zweideutigkeit erwähnt worden. Sie kann durch die Kunst der Verstellung täuschen, aber gewiß schleicht sich in ihre Aeußerungen ein Zug ein, der sie als Lüge von der Wahrheit specifisch unterscheidet und der ja auch so oft für den Aufmerksamen zu ihrem Verräther wird.

c) Reale Einheit des Innern und Aeußern.

Die Entgegensetzung des Innern und Aeußern ist daher nur eine relative, denn die Wahrheit dieses Verhältnisses ist das gegenseitige Umschlagen sowohl des Innern in das Aeußere, als des Aeußern in das Innere. Dies Uebergehen als die actuose Einheit des Innern und Aeußern ist das Wirkliche. Das Innere ist wirklich nur, was es im Aeußern ist und das Aeußere ist wirklich nur sein Inneres.

Wenn die Entgegensetzung des Innern und Aeußern mehr als eine bloße Redensart ist, so wird man überall die Auflösung derselben in ihre reale Einheit finden. Das Innere setzt sich als das Innere seines Aeußern, wie das Aeußere als das Aeußere seines Innern. Die Durchsichtigkeit der Form, wie man jetzt so gern sagt, heißt nichts Anderes, als die wirkliche Einheit des Innern und Aeußern. Man sieht durch das Aeußere in's Innere, weil dies sich in jenem auf schlechthin adäquate Weise darstellt. Aber Inneres und Aeußeres sind überhaupt eine untrennbare Einheit, welche das Wirkliche ist, in dessen Totalität Inneres

und Aeußeres nur relative Bestimmungen sind. Das innere Afrika ist eben sowohl ein an sich äußerliches Land, als das äußere Küstenland. Im Innern eines Hauses ist eben sowohl Raum eingeschlossen, als nach Außen von ihm ausgeschlossen wird. Dieselbe Wand ist nach Innen und Außen gekehrt. Das in den Adern rollende Blut ist nicht weniger etwas Aeußerliches, als der es umschließende Adernschlauch. Das innerste Mark der Nerven ist so gut Materie, als die Haut, welche den Nerven umhüllt. Das Object ist dem Subject an sich eben so äußerlich, als das Subject dem Object; das Subject setzt sich als ein Inneres gegen das Object als ein Aeußeres nur, indem es sich auf dasselbe oder, was der Sache nach das Nämliche, dasselbe auf sich bezieht. Die Wahrheit des Verhältnisses von Subject und Object ist ihre Einheit. Einem Künstler genügt nicht, daß er die Schönheit subjectiv in der Welt seines Innern besitze, sondern er strebt darnach, sich seines Innern in objectiven Werken zu entäußern; in ihnen, als der Einheit des Innern und Aeußern, hat die Schönheit Realität. Weil diese Einheit des Innern und Aeußern die Realität ist, so stehen wir auch nicht an, von dem Aeußern auf das Innere zu schließen und versuchen selbst aus den Zügen einer Physiognomie, aus den Formen einer Hand, aus der Gestalt der Schrift eines Menschen das Wesen seiner Seele zu errathen; ähnlich wie wir auch aus den Erscheinungen der Natur und der Geschichte auf das Wesen Gottes zurückschließen.

Alle hier abgehandelten Begriffsbestimmungen des Wesens wiederholen beständig den ursprünglichen Begriff, daß das Wesen der Grund seiner Erscheinung ist, diese folglich mit ihm an sich oder reeller Weise identisch sein muß und sich von ihm nur für sich oder formeller Weise unterscheiden kann. Die Erscheinung ist das gesetzte Wesen. Aber die Wiederholung dieses fundamentalen Begriffs ist in ihren mannigfaltigen Wendungen zugleich eine fortschreitende Steigerung sowohl in der Entgegensetzung der beiden Seiten des Verhältnisses, als in der Auflösung ihres Gegensatzes. Eine oberflächliche Auffassung könnte die verschiedenen Formen des ätiologischen Prozesses für überflüssige Tautologien halten. Auch haben wir gesehen, daß der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens in seiner Sorglosigkeit und unkritischen Nach-

läßigkeit niedrigere Kategorien für höhere und umgekehrt verwendet. Aber ſchon, daß in den Sprachen dieſe mannigfaltigen Ausdrücke ſich hervorgebildet haben, iſt ein thatſächlicher Beweis, daß ſchon das natürliche, ſeiner Nothwendigkeit ſelbſt nach unbewußte Denken mit einer einzigen Kategorie nicht hat ausreichen können. Wir werden es aber als nothwendig anerkennen müſſen, daß in dem Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern alle frühern Beſtimmungen nicht nur als Momente enthalten ſind, ſondern daß auch das fundamentale Reflexionsverhältniß ſich durch den Unterſchied der Wirklichkeit von ſich als Möglichkeit und Nothwendigkeit noch einmal, zum letzten Mal, umbildet, um wieder einer noch höhern Form, dem Zweckbegriff, ſich zu unterwerfen. Stellen wir die hauptſächlichen Kategorien des Daſeins nach ihrer Verwandſchaft zuſammen, ſo ergibt ſich folgende Ueberſicht:

Identität,	Unterſchied,	Grund,
Weſen,	Exiſtenz,	Ding,
Geſetz,	Erſcheinung,	Wechſelverhältniß,
Reale,	Formale,	Abſolute Wirklichkeit,
Subſtantialität,	Cauſalität,	Reciprocität,

worin die Begriffe der erſten, zweiten und dritten Reihe unter ſich wieder übereinſtimmen.

Drittes Capitel.

Die Wirklichkeit.

In den Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern mit ſeinem Aeußern drängt ſich das Reſultat der ganzen bisherigen Entwickelung zuſammen. Die Hauptwendepuncte derſelben ſind folgende. Das unmittelbare Sein hebt ſich zum Weſen als ſeinem Grunde auf. Das als Daſein geſetzte Weſen iſt die Exiſtenz, die als eine exiſtirende andern Exiſtenzen gegenüberſteht und, als eine in ihrer Vermittelung entſtehende und vergehende, zur Erſcheinung wird. Jede Erſcheinung für ſich iſt eine individuelle und ungleiche, das Weſen hingegen in der Mannigfaltigkeit aller

seiner Erscheinungen das Eine, sich selbst gleiche. So ist es das die Welt der Erscheinungen beherrschende Gesetz, welches den Inhalt derselben ausmacht, während die Erscheinung ihn zur bestimmten Form ausprägt. Das Wesen in seiner Einheit ist daher das Ganze, welches die Unterschiede der Erscheinung als seine Theile in sich zusammenfaßt, die freilich auch dem Zufall der Trennung preisgegeben sind. Als einfache Beziehung auf sich, die durch ihre Thätigkeit, wenn sie erregt wird, sich nach Außen hin eröffnet, wird es zur Kraft, die sich in einer bestimmten Beziehung äußert und aus der Aeußerung in sich zurückkehrt, so daß im Aeußern das Innere enthalten ist und der Unterschied des Innern von seinem Aeußern zu einem leeren Unterschiede, der keiner mehr ist, zusammenschwindet. Diese Einheit des Wesens und seiner Erscheinung ist die Wirklichkeit.

Diese Definition ist in tausend andern Wendungen verborgen, mit denen man sie bald vom physischen und psychologischen, bald vom logischen und theologischen Standpunct aus beschrieben hat, wie z. B. wenn Kant sagte, daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriff blind seien; oder wenn Spinoza sagte, daß die Substanz dasjenige Wesen sei, dessen Begriff die Existenz involvire u. s. w. Hegel hat in seinen Schriften die Lehre von der Wirklichkeit sehr verschieden behandelt, obwohl seine fundamentale Auffassung immer dieselbe geblieben ist. In der ausführlichen Logik hat er drei Begriffe darunter subsumirt: a) das Absolute und seine Auslegung; b) die Wirklichkeit; c) das absolute Verhältniß. Unter dem ersten verstand er die ungetrennte Einheit des Innern und Aeußern, die sich gegen alle ihre Veränderungen als accidentelle indifferent verhält, weil sie in allen nur sich selbst manifestirt. Unter der Wirklichkeit verstand er α) die Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; β) die relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; γ) die absolute Nothwendigkeit. Unter dem absoluten Verhältniß endlich verstand er das der Substantialität, Causalität und Reciprocität. Späterhin, nach der encyklopädischen Fassung, hat er die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit unterschieden und die Substantialität, Causalität und Re-

ciprocität als die Momente derſelben entwickelt; eine unſtreitig einfachere und richtigere Faſſung, als die erſtere, die zu Wiederholungen und dadurch zu Mißverſtändniſſen führen mußte. Was er in der Logik mit einem leicht zu verkennenden Namen das Abſolute nannte und den beſondern Formen der Wirklichkeit voranſchickte, war in der That nichts Anderes, als der Begriff des Wirklichen nach ſeiner unmittelbaren Realität, denn das Abſolute als die Vernunft iſt allerdings nicht außerhalb des Wirklichen, als ob es ſo kraftlos wäre, ſich nicht in dem Aeußern der Erſcheinung als das Innere derſelben geltend machen zu können. Wenn die Menſchen dies mehr bedächten, ſo würden ſie vor den Erſcheinungen der Natur und Geſchichte einige Ehrfurcht haben. Wie ſie aber im Durchſchnitt gedanken- und willenlos ſich gehen laſſen, finden ſie nichts ſo abgeſchmackt, als daß das Vernünftige das wahrhaft Wirkliche und daher auch das wahrhaft Wirkliche das Vernünftige, hingegen alles der Vernunft nicht entſprechende Daſein, wenn es ſich empiriſch auch noch ſo breit macht, eine Scheinexiſtenz, ein durch ſeine Unvernunft zur Nullität verurtheiltes Unweſen ſein ſoll. Damit, daß ihre eigene empiriſche Wirklichkeit mit dieſem Abſcheu vor der Wirklichkeit der Vernunft eine höchſt unvernünftige iſt, haben ſie denn auch ganz Recht.

Für uns hat ſich der Begriff des Wirklichen als die Einheit des Innern und Aeußern ergeben. Dieſe Beſtimmungen haben für uns einen abſtracten, ontologiſchen Charakter; d. h. wir haben es hier nicht mit der ſpecifiſchen Qualität deſſen zu thun, was in concreto als Inneres und Aeußeres ſich verhält. In der Regel denken aber die Menſchen bei dem Ausdruck: das *Aeußere*, an eine durch die Sinne wahrnehmbare Erſcheinungsform. Als wirklich gilt ihnen erſt, was ſich ihnen auch *ſinnlich* zum Gegenſtand macht. Das Sinnliche iſt aber nur als ein Natürliches möglich und ſo heißt es ſo viel, als: alles Wirkliche muß ſich durch die *Vermittelung der Natur* zur Erſcheinung bringen; erſt wenn es bis zu ihr gelangt, hat es ſich als ein Wirkliches bewährt. Wenn man dieſen Satz innerhalb der Beſchränkung verſteht, welche die Selbſtſtändigkeit des Weſens nothwendig macht, ſo iſt er wahr. Wenn man ihn aber als Princip und als das abſolute *Kriterium der Wahrheit*

nimmt, ſo wird er falſch, denn er iſt wahr nur in Anſehung der Erſcheinung des Weſens. Für dieſe in ihrer Realität iſt die Natur die unumgängliche Mittlerin. Gott offenbart ſich durch die Natur; in ihr äußert er die Vernunft, Macht und Schönheit ſeines Weſens. Die Natur ſelber gilt als das Wirkliche ſchlechthin, weil ihr Inneres immer und überall ſich zugleich als ein Aeußeres zeigt. Sie verſchleiert ihre Geheimniſſe nicht. Der menſchliche Geiſt aber kann, was er an ſich iſt, nur durch Veränderungen äußern, die er in ſeinem Organismus und kraft deſſelben in der Natur und in andern Geiſtern hervorbringt. Er vorzüglich wird für ſich in ſeinem Selbſtbegriff als das Innere im Gegenſatz zur Natur als dem Aeußerlichen genommen, allein er kann ſein Inneres nur durch die Vermittelung der Natur darſtellen. Ohne dieſe ſinnliche Manifeſtation bleibt ſein Weſen in geſtaltloſer Innerlichkeit zurück. Man möge eine Thätigkeit des Geiſtes nehmen, welche man wolle, ſo wird man die Natur als die Materie darin antreffen, durch deren Aufhebung und Geſtaltung der Geiſt ſich das Organ ſeiner Erſcheinung erſchafft. Das Vorſtellen ſelbſt, an ſich ein ideeller Act, wird zum Sprechen; das Sprechen aber iſt an den Ton gebunden. Exiſtirt eine Sprache ſchon, ſo kann man freilich in der Innerlichkeit als ſolcher ſich etwas vorſtellen, ohne laut zu ſprechen. Sollen wir aber eine Vorſtellung äußern, ſo bedürfen wir auch der Ausſprache der Wörter, an welche ihre Erſcheinung für Andere geknüpft iſt. Unſere Gefühle betrachten wir vorzugsweiſe als unſer Inneres. Sie ſind an ſich da und können den geiſtigſten Gehalt haben. Sollen ſie aber als Erſcheinung ſich verwirklichen, ſo müſſen ſie durch mimiſche Bewegung, durch den Blick des Auges, durch die Sprache ſich äußern. Der Andächtige muß niederknien und beten; der Liebende muß ſagen, daß er liebt. Die Kunſt präciſirt und verſchönert die Formen der ſinnlichen Entäußerung des Geiſtes. Alle Vergewiſſerung enthält daher ein ſinnliches Moment. Ausſagen von Augen- und Ohrenzeugen, äußere Objecte, wie Ruinen, Waffen, Oerter, Reliquien, Schriftſtücke, ſind z. B. die Grundlage unſerer Geſchichtſchreibung. Symboliſche Handlungen bringen in den Rechtsverhältniſſen der Menſchen wie in dem religiöſen Cultus erſt die letzte Affirmation

eines Innern als eines Wirklichen hervor. Das Judenthum und der Islam fordern z. B. daß ihre Bekenner ſich beſchneiden laſſen. Sie machen das Opfer der Vorhaut zu einer Bedingung, ohne welche ſie Jemand nicht als den wirklich Ihrigen anerkennen. Dieſe große und durchgreifende Bedeutung iſt alſo der Natur zuzugeſtehen, aber aus ihr darf nicht gefolgert werden, daß einzig das Sinnliche als ſolches das Wahre ſei, denn für den Geiſt kommt es auf den Inhalt an, mit welchem er das Sinnliche als die Form ſeiner Erſcheinung erfüllt. Weil er der Natur bedarf, um ſich nach Außen zu verwirklichen, ſo kann nicht geſchloſſen werden, daß er ſelber nur Natur ſei, ſondern nur, daß er, als ſein eigener Inhalt, durch die Natur als durch ſein von ihm vorausgeſetztes Medium ſich realiſirt. Wenn in der neueren Zeit wieder ſo viel von einer natürlichen Religion als einer Erkenntniß und Befolgung der Geſetze der Natur die Rede geweſen iſt, ſo iſt dieſe Beziehung des Geiſtes, wie z. B. Combe ſie vorgetragen hat, nur ein Moment der abſoluten Religion, die noch ganz andere Elemente enthält, deren Tiefe ſich nur aus dem Begriff des Geiſtes ſelber erfaſſen läßt.

In Anſehung des Sprachgebrauchs iſt auch hier zu bemerken, daß die Benennung der höheren Stufe auch durch die der niedrigeren geſchehen kann, weil ſie dieſelben in ſich aufgehoben enthält. Wir ſagen daher für Wirklichkeit auch Weſen oder Sein, obwohl wir in unwillkürlicher Erinnerung an den Begriff der Erſcheinung das Wörtchen eigentlich oder noch öfter das Adjectivum wirklich hinzuzufügen pflegen und vom eigentlichen und wirklichen Sein oder Weſen ſprechen. In den gewöhnlichen Darſtellungen unſerer Wiſſenſchaft iſt es hergebracht, den Begriff der Möglichkeit vor dem der Wirklichkeit abzuhandeln. Dies hat auch einen objectiven Grund in dem Uebergang des Wirklichen zur Wirkſamkeit, denn in dieſem Verhältniß iſt das Wirkliche das Mögliche, allein offenbar muß das Wirkliche die Grundlage des Möglichen ausmachen. Nur das Wirkliche iſt möglich. Wenn man die Darſtellung des Begriffs der Wirklichkeit nicht ſo, wie wir, genetiſch ſich begründen ſieht, ſo iſt ganz begreiflich, daß alsdann ſogar für den Begriff der

Möglichkeit nur der des Wesens als des Grundes gesetzt wird, der zur Existenz übergeht.

Der Begriff der Wirklichkeit ist also 1) der der unmittelbaren Realität der Einheit des Wesens und ihrer Erscheinung; 2) die Entgegensetzung des Wirklichen gegen sich selbst als des Möglichen und Wirklichen, die insofern eine nur formale ist, als nur dasjenige sich verwirklichen kann, was realer Weise möglich ist, folglich der Uebergang des Möglichen zur Wirklichkeit nur einen Unterschied der Form enthält; 3) die Entgegensetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit löst sich also durch die Unmöglichkeit des Wesens auf, anders zu sein, als es eben ist und anders erscheinen zu können, als es eben erscheint. Die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der realen Möglichkeit.

I.

Die reale Wirklichkeit.

Unmittelbar ist die Wirklichkeit die reale, weil das Wesen den realen Gehalt der Erscheinung ausmacht, diese folglich selbst das Reale ist. Im Begriff der Erscheinung liegt, wie wir erkannt haben, ein Widerspruch, weil einerseits das *Wesen* es ist, das ihren Gehalt begründet, und weil anderseits das *Unwesentliche*, wodurch eine Erscheinung von einer andern desselben Wesens sich unterscheidet, ihr als Erscheinung wesentlich ist. Als diese Einheit des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen ist sie das Wirkliche. Wir sprechen nun zwar von dem Unwesentlichen oft in einem nicht blos gleichgültigen, sondern selbst verächtlichen Ton, allein in der Wirklichkeit müssen wir es uns in seiner Einheit mit dem Wesentlichen gefallen lassen. Wir können dies, seinem Begriff nach, davon abstrahiren und unterscheiden; macht aber deswegen die Wirklichkeit eine solche Abstraction? Keineswegs. Nur in der Aeußerlichkeit der Erscheinung als dieser in Raum und Zeit bestimmten Existenz bietet sich uns das Wesen als ihr Inneres zum Genuß. Wollten wir die Erscheinung für zu schlecht halten, weil sie sich als eine äußerliche darstellt, so würden wir mit ihr zugleich die Realität des in ihr wirksamen Wesens zurückweisen.

Wegen der Freiheit der Existenz kann durch den Widerspruch des Wesens mit seinem Dasein auch das Unwesen sich realisiren. Es hat dann eben sowohl unmittelbare Wirklichkeit, als die Realität des seinem Wesen entsprechenden Daseins. Es ist eben sowohl eine Erscheinung, die zu ihrem Inhalt den Widerspruch des Wesens mit sich selber hat, der dann das Innere ihres Aeußern ausmacht, als eine Erscheinung, an welcher wir die Harmonie des Wesens bewundern. Diese erste Stufe der Wirklichkeit setzt alles Dasein auf die gleiche Note. In ihrem Durcheinander steht das Große mit dem Kleinen, das Schöne mit dem Häßlichen, das Gute mit dem Bösen, das Wahre mit der Lüge, das Erhabene mit dem Gemeinen in dem gleichen Rang, ein Wirkliches zu sein, wie die Sonne sich eben sowohl und nach denselben Gesetzen im Ocean, als in einer Pfütze spiegelt.

Diese unmittelbare Wirklichkeit, das Resultat des Wesens, das sich als Erscheinung gesetzt hat, ist als solche zufällig, weil die einzelne Existenz in ihr nicht blos von dem in ihr wirkenden Wesen, sondern eben so sehr von den Bedingungen abhängig ist, die für sie in dem Dasein der übrigen Erscheinungen ebenfalls ganz unmittelbar vorhanden sind. D. h. sie unterscheidet sich von sich selbst als Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Erscheinung als einzelne kann entstehen oder auch nicht; dies ist das Zufällige; ist sie aber einmal entstanden, so muß sie nach ihrem Wesen wirken.

II.

Die formale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit ist die Realität der Einheit des Innern mit seinem Aeußern, mag das Innere das affirmative Wesen oder das negative Unwesen sein. Wir müssen darauf gefaßt sein, in ihr bald jenem, bald diesem zu begegnen und nennen sie daher auch wohl die gemeine Wirklichkeit, mit welchem Ausdruck wir nicht einen Tadel, sondern nur die allgemeine Gleichheit aller Erscheinungen in der Aeußerlichkeit ihres Daseins aussprechen wollen, als in welcher das Höchste und Edelste als Inneres nicht weniger ein Aeußeres ist, als das Niedrigste und

Verworfenſte. Jedes iſt eine Thatſache und eine Thatſache iſt, wie Talleyrand ſagte, brutal d. h. ſie iſt in ihrer Zufälligkeit einmal ſo, wenn ſie eben iſt. Aber in dieſer Wirklichkeit haben die Exiſtenzen ein mannigfaltiges Verhältniß untereinander, worin ſie ſich als Möglichkeit und Wirklichkeit von ſich ſelbſt unterſcheiden. Dieſer Unterſchied iſt ein nur formaler, weil das Weſen, wie es auch wirke, ſich an ſich gleich bleibt, aber durch die Verſchiedenheit ſeiner Beziehung doch der Unterſchied des Möglichen und Unmöglichen geſetzt wird. Es ändert ſich alſo nicht an ſich, ſondern es ändert nur ſein Verhältniß als Erſcheinung. Es gibt ſich eine andere Beſtimmung der Form ſeiner Realität, bleibt jedoch im Inhalt derſelben ſich gleich.

Hieraus ergeben ſich die beſondern Momente der formalen Wirklichkeit. Sie iſt nämlich 1) die an ſich unbeſtimmte Möglichkeit, die ſich noch keine beſtimmte Beziehung gegeben hat und die eben darum ſo gut nach dieſer als nach einer andern Seite hin oder auch gar nicht ſich beſtimmen kann; 2) die beſtimmte Möglichkeit als die Entſcheidung für die eine oder andere Beziehung, in welcher das Weſen einer Exiſtenz ſich realiſiren kann; 3) die pragmatiſche Möglichkeit als der Uebergang der realen Möglichkeit in die Realität. In allen dieſen Formen iſt jedoch, welche Wirklichkeit zu Stande kommt, nur eine zufällige oder relative Nothwendigkeit, weil die Möglichkeit bleibt, daß ſtatt der geſetzten Beziehung nicht weniger eine andere hätte geſetzt werden können. Wenn aber nicht das Weſen ſelbſt als die urſprüngliche Nothwendigkeit exiſtirte, ſo würde auch die Zufälligkeit unmöglich ſein. Sie iſt alſo an ſich eine nothwendige Möglichkeit, aus welcher jedoch nicht folgt, daß ſie empiriſch wirklich werden mußte, denn ſtatt dieſer Wirklichkeit war eben aus der Möglichkeit eine andere Wirklichkeit möglich. Der Zufall exiſtirt wirklich, allein eben ſo ſehr hebt er ſich auf, theils weil ſein Geſchehen überhaupt ohne den Grund des Weſens unmöglich ſein würde, theils, weil er, innerhalb der thatſächlichen Bedingtheit, kein anderer werden konnte. Es gehört zu den Veratonen der Philoſophie, ſie zur Leugnerin des Zufalls zu machen, weil ſie die Möglichkeit ſeines Geſchehens als eine nothwendige ableiten muß. Dieſe Ableitung der nothwendigen

Zweideutigkeit des Zufälligen iſt aber etwas ganz Anderes, als die Lehre des Naturalismus oder des Fatalismus, wäre es auch der einer theiſtiſchen Prädeſtinationstheologie, daß es überhaupt keinen Zufall gebe.

1) Die unbeſtimmte Möglichkeit.

In der äußern Erſcheinung iſt das Weſen als ihr Inneres vorhanden. Die Exiſtenz iſt die unmittelbare Wirklichkeit des Weſens, wie ſie durch den Hervorgang deſſelben aus ſich in die Exiſtenz vermittelt iſt.

Möglich ſein heißt deshalb zunächſt, ein Weſen ſein, welches Grund einer Exiſtenz werden kann. Der Begriff der Wirklichkeit hängt ſomit von dem Begriff des Weſens ab. Iſt in dieſem Sinn der Begriff des Weſens möglich, ſo iſt auch der Uebergang deſſelben zur Erſcheinung möglich. Daher hat man den Begriff des Nichtwiderſpruchs zum Kriterium des Begriffs der Möglichkeit gemacht und ſie in Rückſicht auf das Weſen die innere, in Rückſicht auf die Beſtimmung der Identität mit ſich die logiſche Möglichkeit genannt. Was ſich nicht widerſpricht, iſt möglich. Gewöhnlich ſagt man auch, daß inſofern Alles möglich ſei, als ſich ſein Begriff nur nicht durch Widerſpruch mit ſich ſelbſt aufhebe. Unter Begriff wird dann jedoch nicht, wie man leicht bemerken kann, der wahrhaft logiſche, ſondern oft nur eine Vorſtellung verſtanden, ſo daß dieſe Möglichkeit auch hauptſächlich in die ſubjective Intelligenz fällt und als ein Product der Phantaſie erſcheint. Sie iſt von dieſer Seite in unſerm theoretiſchen wie praktiſchen Leben von der äußerſten Wichtigkeit, weil ihre Vorſtellung ſubjectiv die Schranken aufhebt, die uns empiriſch beengen können, oder weil ſie uns die Schranken im Voraus erblicken läßt, die aus einer weitern Geſtaltung der Wirklichkeit uns beengen werden. Ein Gefangener z. B. kann ſich im Gefängniß die Möglichkeit vorſtellen, aus ihm befreit zu werden. Es widerſpricht dieſer Möglichkeit nichts; ſie erfüllt ihn mit Hoffnung; ſie iſt der Troſt aller Gefangenen. Ein Kranker kann ſich die Möglichkeit vorſtellen, kränker zu werden und zu ſterben. Es widerſpricht dieſer Möglichkeit nichts und ſie kann ihn mit Furcht vor dem Tode erfüllen. In beiden Fällen iſt

aber nicht weniger das Gegentheil möglich. In dem subjectiven Hinausgehen über die gegebene Thatsächlichkeit der gemeinen Wirklichkeit in das unbeschränkte Reich der Möglichkeit liegt für den Menschen eine ungeheure Kraft.

Ob aber eine Möglichkeit auch nur an sich möglich sei, ergibt sich aus der Natur ihres Inhalts. Dies ist es, was mit dem logischen Kriterium des Nichtwiderspruchs eigentlich gesagt sein soll. Gerade deshalb reicht aber dasselbe nicht aus, sondern wird der Begriff des Wesens selbst gefordert, über ihre Zulässigkeit zu entscheiden, denn was nicht als Wesen ursprünglich wirklich ist, kann auch nicht möglich werden. Daß ein Gesunder krank oder ein Kranker gesund, daß ein Freier unfrei oder ein Unfreier frei werde, ist eine Möglichkeit, die im Begriff des Wesens, des Lebens oder der Freiheit liegt; daß aber ein Kentaur möglich sein sollte, ist, obwohl wir uns subjectiv ein solches Wesen vorstellen können, objectiv unmöglich, weil ein Menschenleib mit einem Pferdeleibe keine organische Einheit zu bilden vermag. Hier ist also der Punct, wo der Gegensatz von Möglichkeit und Unmöglichkeit zuerst auftritt. Die Verwirklichung des dem Wesen nach Unmöglichen ist nicht möglich, weil es nicht an sich als Wirkliches existirt. Was aber in diese Kategorie des Unmöglichen gehöre, ist so lange zu bestimmmen unmöglich, als nicht der Begriff des Wesens erreicht ist, welches den Inhalt der Erscheinung ausmachen soll. Wie oft hören wir nicht heute, den bewunderungswürdigen Fortschritten der Naturwissenschaft und der durch sie bedingten Technik gegenüber, das Urtheil aussprechen, daß Niemand solche Wirklichkeiten, wie Photographie, elektrische Telegraphie u. s. w., noch vor einem Menschenalter für möglich gehalten hätte. Damals mußte man so urtheilen, weil man die längst vorhandene Wirklichkeit der Natur noch nicht so, wie jetzt, erkannt hatte. Oft erklären sich gerade die Sachkundigen gegen eine Möglichkeit, weil sie aus dem ihnen geläufigen Begriff des Wesens falsche Schlüsse machen. Eine Commission, welcher Napoleon das Project der Dampfschifffahrt von Fulton vorgelegt hatte, erklärte sich dagegen und bewies aus den Gesetzen der Mechanik und Hydraulik die Unmöglichkeit seiner Realisirung. Einige Jahre darauf bedeckten schon hunderte von

Dampfern den Hudson und Mississippi. Arago erklärte sich in der Französischen Deputirtenkammer in langen und gelehrten Reden gegen die Einführung der Eisenbahnen und bewies, daß jeder Tunnel durch die plötzliche Veränderung der Temperatur beim Durchfahren der Locomotive gesprengt werden müsse. Jetzt sind die Hauptstraßen Frankreichs schon sämmtlich in Schienenwege verwandelt. Als der arme Thomas Spencer in Liverpool, dessen Name von andern eben so verdunkelt ist, wie der des Provincialen Niepce von dem des Pariser Daguerre, die Galvanoplastik, die schon den Aegyptiern bekannt gewesen, wieder entdeckte, verlachte und verhöhnte ihn eine gelehrte Gesellschaft, als ob er allen Gesetzen der Chemie widerspräche, und gegenwärtig ist wohl keine größere Stadt Europa's, die nicht eine galvanoplastische Fabrik hätte.

Wenn nun aber etwas auch dem Begriff des Wesens zufolge möglich ist, so folgt daraus doch noch nicht, daß diese Möglichkeit auch als Erscheinung gesetzt werde, denn es ist eben sowohl das Gegentheil möglich. Die Möglichkeit als solche ist in solchem Fall gewiß, nicht aber ihre Verwirklichung. Insofern kann also das Mögliche unmöglich sein, nicht, weil es nicht überhaupt möglich wäre, sondern weil die Verwirklichung eben sowohl eintreten, als nicht eintreten kann. Ein Kranker kann genesen, aber auch sterben. Jemand, der ein Lotterieloos genommen hat, kann gewinnen, eben sowohl aber verlieren. Eine Ernte kann gerathen oder mißrathen. Ein Kind kann, gut erzogen, ein schlechter Mensch, schlecht erzogen, ein guter werden; eben sowohl kann es aber dort ein guter, hier ein schlechter Mensch werden. Die eine Möglichkeit, obwohl der Gegensatz der andern, widerspricht ihr nicht. Wir setzen bei der Betrachtung der Möglichkeit die vielen Möglichkeiten als die Formen, in denen sie sich nach der einen wie nach der andern Seite hin realisiren kann. Ein großer Theil unseres Thuns besteht in der Erforschung und Ueberlegung der Wahrscheinlichkeit, welche die eine oder andere Form der Möglichkeit für sich hat, weil wir einmal ein Prometheisches Geschlecht sind und ein Verhältniß zur Zukunft haben müssen.

Zugegeben also die Möglichkeit als eine dem Begriff des Wesens nicht widersprechende, so fragt sich, wovon denn die an sich mögliche Wirklichkeit für ihre Realisirung abhänge? Wir erinnern hierbei an Alles, was wir früher über den Begriff von Grenze und Schranke, so wie über den Begriff des Widerspruchs, des Uebergangs des Grundes in die Folge, der Kraft und ihrer Aeußerung gesagt haben, weil alle diese Bestimmungen hier mitgesetzt werden. Es würde aber eine unnütze Arbeit sein, sie hier zu wiederholen, da in der That alles hieher Gehörige namentlich bei der Untersuchung über die Realität des Widerspruchs genugsam auseinandergesetzt ist. Die ihrem Begriff nach widerspruchfreie Möglichkeit hört dadurch auf, Nurmöglichkeit zu sein, daß eine bestimmte Existenz zu einer andern in ein Verhältniß tritt, welches den Uebergang der Möglichkeit zur Wirklichkeit als Realität möglich macht.

2) Die bestimmte oder reale Möglichkeit.

Die unbestimmte Möglichkeit hebt sich also durch die Realität der Beziehung auf, welche eine Existenz erhält. Wir nennen sie deshalb auch die reale Möglichkeit, obwohl für das Wesen, welches darin thätig ist, die Beziehung nur eine besondere Bestimmung der Form ist, die es sich in diesem Verhältniß gerade gibt. Die Möglichkeit ist so lange eine unbestimmte, als sie nicht durch das Dasein des Wesens in dem Verhältniß bestimmter Existenzen sich gegen die Zufälligkeit, welche der in ihr liegenden möglichen Beziehungen gesetzt werde, negativ verhält, denn so lange ist sie eine bloße Möglichkeit. Man unterscheide genau. Von der abstracten Möglichkeit, die als Begriff oder Vorstellung schon sich durch ihren Selbstwiderspruch aufhebt, ist nicht die Rede, wie z. B. ob ein Dreieck, ohne von drei Seiten eingeschlossen zu sein, ob ein Mensch mit dem Magen eines Pferdes möglich sei, ob Christus, wie die Scholastiker fragten, auch in der Gestalt eines Esels hätte erscheinen oder in der eines Kohlkopfs hätte gekreuzigt werden können u. s. w.; sondern von der Möglichkeit handelt es sich, die schon an sich als das Wesen einer bestimmten Existenz vorhanden ist, deren an sich bestimmte Möglichkeiten sich nicht widersprechen. Es widerspricht sich nicht,

den Kreis in sieben gleiche Theile zu zerlegen, aber es folgt nun die Nothwendigkeit, die Größe eines solchen zu bestimmen. Es widerspricht sich nicht, die Landenge von Suez zu durchstechen, aber es folgt die Nothwendigkeit, alle die Existenzen zu untersuchen, von denen die Realität des Durchstichs abhängt, die Höhe vom Spiegel des Mittelmeers und des rothen Meers, die Beschaffenheit der Bodenarten, die durchgraben werden müssen u. s. w. Es widerspricht sich nicht, daß ein Vulcan seinen Krater ändere, aber es ist dazu ein neuer Ausbruch erforderlich. Es widerspricht sich nicht, daß ein Elephant seinen Magen mit Reis fülle, aber er muß denselben als eine Existenz vorfinden. Es widerspricht sich nicht, daß ein armer Mensch reich werde, aber er muß den Reichthum ererben oder erwerben. Es widerspricht sich nicht, daß ein Mensch verrückt werde, aber es ist dazu eine Desorganisation seines gesunden Selbstgefühls vorausgesetzt u. s. w. Die reale Möglichkeit besteht in dem Setzen derjenigen Realitäten, ohne welche eine Existenz die an sich in ihrem Wesen liegende Möglichkeit nicht würde realisiren können. Mit dem Gesetztwerden derselben wird die Möglichkeit des Wesens auf diese Beziehung eingeschränkt. Andere Beziehungen, an sich auch mögliche, werden ausgeschlossen. Jetzt und hier, unter diesen Bedingungen, kann sich nur diese Möglichkeit verwirklichen. Jede andere Wirklichkeit ist zur Unmöglichkeit geworden.

3) Die pragmatische Wirklichkeit oder Zufälligkeit.

Indem sich die reale Möglichkeit verwirklicht, kommt das in den Existenzen wirksame Wesen zur Erscheinung, die, nunmehr selber eine Existenz, relativ nothwendig ist, weil augenblicklich gerade hier unter den gegebenen Umständen nur diese Beziehung mit dem Ausschluß aller übrigen gesetzt wurde. Wir nennen einen solchen Zusammenhang einen pragmatischen d. h. einen thatsächlichen, weil es die Macht der Thatsachen ist, die sich darin als zu einer concreten Existenz vereinigen. Und doch ist diese Wirklichkeit eine nur relativ nothwendige d. h. zufällige, denn es leuchtet ein, daß eine an sich nur geringe Verschiebung der Umstände, eine an sich nur unbedeutende Abänderung der zusammentreffenden Existenzen hinreicht, dem

ganzen Geſchehen eine andere Geſtalt zu geben. Die Möglichkeit iſt eine beſtimmte nur durch die Wirklichkeit der Bedingungen, welche ſie ſich vorausſetzt, allein ſie muß ſich, um ſich zu realiſiren, zur Syntheſe derſelben machen. Wenn wir den Zufall berechnen und in der Wahrſcheinlichkeitsrechnung ſogar eine eigene Wiſſenſchaft daraus gemacht haben, ſo verſtehen wir darunter die Zurückführung der Möglichkeit des Zufalls auf die Beſchränkung einer gewiſſen Anzahl durch die Nothwendigkeit, die in der Beſchaffenheit des Wirklichen liegt. Wir berechnen z. B. die Anzahl, welche eine Reihe von Würfelwurfen für das Wiedererſcheinen einer und derſelben Seite des Würfels haben kann. Der Grund iſt die ſechsſeitige Geſtalt des Würfels und die darin liegende Möglichkeit, daß jede Seite in ſechs Würfen einmal die oberſte ſein kann. Von dieſer Bedingung muß die Rechnung ausgehen. Die Bedingungen ſind, wie wir früher ſchon bei dem Begriff der Exiſtenz und ihres Grundes gelernt haben, für ſich ſelbſtſtändige Exiſtenzen, denen es an ſich gleichgültig iſt, daß ſie gerade in dieſen, nicht in einem andern Zuſammenhang eintreten. Inſofern bleibt es auch für eine weſentliche Möglichkeit zufällig, zu welcher Wirklichkeit ſie gelangt. Das Zufällige iſt dasjenige Wirkliche, das, als beſtimmte Thatſache, doch den Werth nur des Möglichen hat, weil es auch eben ſowohl, als es geſchieht, nicht zu geſchehen brauchte. Es hätte auch ganz anders kommen können. Es hätte an ſeiner Stelle die Exiſtenz des Gegentheils die gleiche Möglichkeit gehabt, falls nur das Verhältniß der Exiſtenzen ein anderes geweſen wäre. Das Zufällige iſt daher zweideutig. Einerſeits iſt es, nach der Nothwendigkeit ſeiner empiriſchen Vermittelung, vollkommen begründet; anderſeits iſt es, weil dieſe Vermittelung auch hätte fehlen oder eine ganz andere ſein können, grundlos, gerade ſo und nicht anders zu ſein. Dem thatſächlichen Zuſammenhang der Erſcheinungen zufolge konnte das Geſchehende nicht anders ſein und doch hätte eben dieſer Zuſammenhang mit einer einzigen, kleinſten Wendung ein ganz anderer werden können. Bei unſerer Analyſe des Geſchehenen ſprechen wir mit Recht oft von den zarten Fäden, an denen es gehangen, daß etwas leicht ganz anders hätte kommen können. Der berüchtigte

Ziegelstein, der in den Metaphysiken und Logiken noch immer einen Menschen todtschlägt, mußte gerade jetzt fallen, weil er lose geworden, weil eine umherschweifende Katze an ihn stieß, weil ein Windhauch ihn traf und er mußte auf den Kopf des Menschen stürzen, weil derselbe gerade in diesem Augenblick an dem Hause durchging. Aber warum mußte denn derselbe gerade in diesem Augenblick vorüberkommen? War es denn nicht möglich, eine Secunde früher oder später den verhängnißvollen Ort zu passiren? Es war an sich möglich, allein diese Möglichkeit ist nicht wirklich geworden. Statt ihrer ist die entgegengesetzte, gleich sehr mögliche Möglichkeit verwirklicht und der Mensch richtig todtgeschlagen.

Alles, was durch die Beziehung der Existenzen auf einander möglich ist, wird im Felde der relativen Nothwendigkeit als ein Zufälliges wirklich. Man müßte das Wesen selbst vernichten, wollte man die Verwirklichung des Möglichen vernichten. Wenn kein Raum und keine Zeit, wenn keine Materie, wenn kein Leben, kein Trieb, wenn keine Phantasie, keine Freiheit existirte, freilich dann wäre auch alles das nicht möglich, was uns die Wirklichkeit des großen Schauspiels der Welt jetzt zeigt. Alle Combinationen realisiren sich. Alle Formen der mechanischen Bewegung, alle Verbindungen chemischer Substanzen, alle Gestaltabänderungen organischer Typen, alle erfinnlichen Lebensläufe der Menschen, alle erdenklichen Thaten, alle ästhetischen Metamorphosen bis zu dem paradoxesten hin, verwirklichen sich. Was so oft zugestanden worden, daß auch die regsamste Phantasie des Romandichters die Abenteuerlichkeit der Schicksale wirklicher Menschen nicht zu überbieten vermöge, ist buchstäblich wahr. Der Schooß der Möglichkeit erschöpft sich niemals in der schlechten Unendlichkeit der immer neuen Wendungen, welche die zufällige Kreuzung der Existenzen empirisch hervorbringt.

Unter den einmal gegebenen Bedingungen mußte es so kommen, wie es geschehen. Das sehen wir durch den Pragmatismus der Begebenheiten vollkommen ein. Naturforscher und Geschichtschreiber stellen uns den Proceß des Geschehens in der Reihe seiner Glieder als einen unvermeidlichen dar, weil Existenz und Existenz in ihrem Verhältniß unter einander factisch sich

nicht anders bestimmen konnten. Aber warum mußten sie denn gerade einen solchen Zusammenhang erzeugen? Konnte es denn nicht anders kommen? Wäre nicht dann, kraft einer andern Thatsächlichkeit, auch eine ganz andere Gestaltung der übrigen Thatsachen erfolgt? So fragen wir Menschen oft, weil wir erkennen, daß eine formell sehr gleichgültig und winzig erscheinende Thatsache die Veranlassung zu Veränderungen geworden ist, die ohne sie unmöglich waren, wie im Schachspiel ein einziger Zug von der untergeordnetsten Bedeutung doch hinterher auf alle folgenden Züge bis zum endlichen Schach hin nachwirkt. Alle Existenz macht sich deshalb gleich sehr wichtig, weil jede ihrem Wesen nach wirken muß. Wenn der Reisende eine Secunde später eintrifft, nachdem der Zug der Eisenbahn abgegangen, so ist es eben zu spät und im selben Augenblick fangen die vielleicht unersetzlichen Folgen dieser Verspätung an, ihm fühlbar zu werden. Wenn ein Quarrée gegen ein anspringendes Cavallerieregiment eine Secunde zu früh Feuer gibt, so wird es sofort seine Reihen vom Choc der Pferde durchbrechen sehen. Wenn ein Funke, statt zu Boden zu fallen und gefahrlos zu verglimmen, vom Luftzug in ein leicht brennliches Material, in eine offene Pulvertonne geführt wird, so wird die Explosion nicht auf sich warten lassen. Wenn eine Klippe aus dem Meer hervorragt und der Sturm ein Schiff gerade auf sie hinschleudert, so wird es scheitern. Ein paar Fuß weiter rechts oder links und es blieb geborgen. Ein falscher Tritt auf einem schmalen Felsenpfade und wir stürzen in den Abgrund. Ein Jawort und eine Ehe ist geschlossen, die das Geschick vieler kommenden Geschlechter beherrscht. Die Lectüre eines einzigen Buchs, das wir als Reisende in dem Winkel einer Wirthsstube finden und aus Langeweile an einem Regentage lesen, kann unserer ganzen Denkungsweise plötzlich eine andere Richtung geben. Ein Cäsar durchreitet einen Bach — und Alea jacta est!

So könnten wir in's Unendliche hin mit Veranschaulichungen des Pragmatismus, auch mit sogenannten günstigen oder glücklichen Verknüpfungen, fortfahren. Sie würden uns jedoch immer nur wieder dasselbe lehren, daß jede Existenz dasjenige wirken muß; was ihr Wesen ausmacht und daß sie dies auch wirken

wird, ſobald eine andere Exiſtenz ſie dazu erregt. Wäre nicht geſchehen, was geſchehen iſt, ſo würde etwas Anderes geſchehen ſein, denn irgend etwas muß geſchehen. Der Proceß des Geſchehens ſteht nicht ſtill und ruhelos bewegt ſich das Werden im Fluß der Erſcheinungen. Somit wären wir, wie es ſcheint, wieder auf dem Boden der realen, gemeinen Wirklichkeit angelangt, weil alles Mögliche wirklich wird und dieſe in aller Straffheit des empiriſchen Daſeins exiſtirende Wirklichkeit doch nur eine zufällige iſt, da nichts im Wege geſtanden hätte, daß ſtatt ihrer das Gegentheil erfolgt wäre. Aber es ſcheint nur ſo, denn obwohl auch die relative Nothwendigkeit des Geſchehens den Werth nur der Zufälligkeit hat, ſo ſchließt doch die formale Wirklichkeit durch ihren Pragmatismus die Möglichkeit einer andern Möglichkeit von ſich aus. Sie iſt der Standpunct des Determinismus, der die Unmöglichkeit feſthält, daß unter den einmal gegebenen Umſtänden eine andere Möglichkeit wirklich werden konnte. Wenn einmal Entzündungen im Erdinnern exiſtiren, ſo müſſen auch Erdbeben exiſtiren; exiſtiren Erdbeben, ſo können ſie auch überall die Erde zerreißen, alſo auch den Fleck, wo eine Stadt ſteht, wie Liſſabon, Meſſina, Jeddo, Cardacas u. ſ. w.; begraben ſie eine Stadt in Trümmer, ſo können auch Menſchen getödtet werden u. ſ. w. Hier iſt eine unzerbrechliche Kette des Ineinandergreifens von Exiſtenz und Exiſtenz. Der alte Determinismus nannte ſie die Neceſſitirung und beſchäftigte ſich vorzüglich mit der Unterſuchung des Willens, deſſen Entſchließungen er als formell freie, aber dem Inhalt nach nothwendige anſah. Der Wille kann zwiſchen verſchiedenen Möglichkeiten wählen. Inſofern iſt er frei. Daß er aber gerade dieſe Wahl trifft, iſt nach der Meinung des Determinismus nothwendig und wird durch zureichende Gründe beſtimmt, wenn dieſelben auch dem Wählenden bei ſeiner Entſcheidung nicht zum Bewußtſein kommen. Er exemplificirte dies gern durch das Beiſpiel von ein paar ganz gleichen Geldſtücken, die er rechts und links von Jemand legte, der eines derſelben wählen ſolle und, obwohl an ſich frei, ſich doch für eines durch gewiſſe Gründe entſchließen werde, weil es blänker ausſähe, näher liege u. dergl., wenn er ſich dieſer Gründe auch nicht bewußt werde.

Aus diesem ganzen Zusammenhang folgt also, daß er überhaupt nicht möglich wäre, wenn nicht das Wesen als die ursprüngliche Nothwendigkeit existirte, ohne deren Kraft die einzelnen Existenzen sich gar nicht weder in ein reales noch formales Verhältniß zu setzen vermöchten. Sie ist es, welche durch die vielen Thatsachen als die widerstandlose Macht hingreift, der sie sich unterwerfen müssen. Uns beschränkten Menschen ist es freilich nicht möglich, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen, was Kant ja so oft einschärft. Wir finden uns daher oft außer Stande, die Beziehung zwischen Existenzen zu entdecken, die an sich thatsächlich vorhanden ist, in ihrer Zartheit oder Entlegenheit aber uns verborgen bleibt. Besäßen wir ein solches Durchschauen der empirischen Massen, so würde es uns oft ergehen, wie in den Mährchen. Wir würden in einem hungrigen Hunde, der uns anwedelt und dem wir ein Stück Brot reichen, gar nicht einen bloßen Hund, sondern den in ihn verwandelten Prinzen erkennen. Schon auf dem Standpunct der pragmatischen Wirklichkeit existirt also kein Zufall, weil sie ohne die Existenz des Wesens überhaupt und ohne die relative Nothwendigkeit unmöglich wäre. Wir behaupten oft genug, wo es sich um bestimmte Thatsachen handelt, daß es oberflächlich sei, sie für Zufall zu halten; die tiefere Betrachtung müsse uns ihre Nothwendigkeit enthüllen. Wir beschäftigen uns gern mit dem Aufsuchen des Zusammenhangs, der in den einzelnen Thatsachen die Wirksamkeit des Wesens als der sie zuletzt bestimmenden Macht nachweist. Der Herzog von Reichstadt z. B. starb in demselben Palast, in welchem sein Vater den Wiener Frieden unterzeichnet hatte; dies war, kann man sagen, ein Zufall; aber eben dieser Friede war es, der Napoleon die Heirath mit der Habsburgischen Luise möglich machte, derentwegen er seine Ehe mit Josephinen auflöste und von seinem wahren Princip abfiel. Er ging durch sie seinem Sturz entgegen. Seine Macht schien den höchsten Gipfel ihres Glanzes durch die Ehe mit der Tochter des alten Kaiserhauses erreicht zu haben. Der Sohn, den sie ihm gebar, wurde zum König von Rom designirt. Aber eben dieser mit so lautem Jubel empfangene Sohn verkümmerte mit thatloser Sehnsucht in Oestreich an der Auszehrung, während der Vater auf St. Helena

in der Mitte der alten und neuen Welt mit verhaltenem Grimm am Magenkrebs dahin ſtarb. Alle Vermittelungen durchlaufend würden wir erkennen, daß der unglückliche Jüngling in jenem Palaſt ſterben mußte. Der Graf von Suzor erzählt in ſeiner Schrift: Napoleon II. 1841, p. 244 ſogar, daß derſelbe ſich ſeine Wiege an ſein Krankenbett ſtellen ließ und ſagte: „ce berceau et mon lit, voilà l'image des deux extrémités de ma vie.“ In der Mitte dieſer Extreme fand er das Nichts. Das Ende des Prinzen kehrte in ſeinen Anfang zurück. Und doch wäre dies nur eine pragmatiſche Nothwendigkeit. Erwägen wir aber, daß eine ſolche unmöglich ſein würde, wenn nicht das Weſen an und für ſich in den einzelnen Exiſtenzen den thätigen Grund ausmachte, ſo müſſen wir erkennen, daß der Zufall auf dieſem höhern Standpunct ſich als mit der Nothwendigkeit ſchlechthin identiſch erweiſt. Ohne dieſe würde alle Möglichkeit unmöglich ſein.

III.

Die abſolute Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit iſt die unmittelbare Einheit des Weſens und ſeiner Erſcheinung, ſo daß es als Inneres ganz in das Aeußere aufgeht. Die formale Wirklichkeit iſt das Verhältniß, in welches die Exiſtenzen unter einander treten, indem ſie Alles, was ihrem Weſen nach möglich iſt, auf Einen Punct beſchränken, nur dies Eine gerade hervorbringen und damit jede andere Möglichkeit, die an ſich auch möglich geweſen wäre, ausſchließen. Nachdem einmal dieſe Möglichkeit gerade zur Wirklichkeit geworden, iſt eine andere unmöglich. Alles Geſchehene iſt unabänderlich. Aus ihm machen die neuen Möglichkeiten ihr Material, auch ihrerſeits zu feſten Wirklichkeiten zu werden, die in ihrer Entfernung der Vergangenheit anheimfallen und doch alle Zukunft beſtimmen helfen. Die abſtracte noch unbeſtimmte oder innere Möglichkeit hebt ſich durch ihre Beſtimmung, einen formalen Proceß, zur realen Möglichkeit auf, die nur noch eines Anſtoßes, eines Rucks bedarf, um zur äußern Wirklichkeit überzugehen. Dieſe Wirklichkeit iſt inſofern relativ nothwendig, als ein anderes Verhältniß des Daſeins, aus welchem ſie reſultirt,

actu nicht da war. Weil dies aber möglich gewesen wäre, ist sie nur zufällig. Die Aeußerlichkeit ihrer Existenz hat jedoch die Nothwendigkeit des Wesens zu ihrem Grunde, sofern sie die Möglichkeit nur ihrer Wirklichkeit ist. Dies ist die absolute Wirklichkeit, die nicht mehr, wie die pragmatische, eine Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit schlechthin ist.

Dieser Begriff ist weder von den Religionen noch von den Philosophien jemals in seiner Wichtigkeit verkannt worden. Weil er aber alle bisher betrachteten Bestimmungen sowohl des Seins als des Wesens in sich zusammenfaßt, darf es auch nicht Wunder nehmen, daß er oft nur durch eine niedrigere Kategorie, wie Grund und Folge, Gesetz und Erscheinung, oder Kraft und deren Aeußerung oder gar durch den allgemeinen Begriff des Seins und Wesens an sich dargestellt ist. Die Nothwendigkeit als absolute ist das Sein schlechthin, das so, wie es ist, ist und nicht anders sein kann; sie ist das Wesen, das keinen andern Grund, als sich selbst, hat und insofern grundlos ist; sie ist der Grund, aus welchem die relative Nothwendigkeit als Folge entspringt; sie ist das Gesetz, welches sich in der Fülle der Erscheinungen rücksichtslos geltend macht; sie ist die Kraft, die sich in der Gestaltung aller Verhältnisse widerstandlos äußert. Diese Beschreibungen sind also ganz richtig. Insofern aber noch eine höhere Kategorie, als die des Seins und Wesens, nämlich die des Zweckes existirt, wird die Nothwendigkeit nicht nur als das Nichtandersseinkönnen, sondern auch als das Nichtandersseinsollen beschrieben, aus welchem als der ideellen Voraussetzung das Nichtandersseinkönnen dann erst die Folge ist. Stellt man daher den Begriff der Nothwendigkeit abstracter Weise hin, so kann unter denselben 1) die vorzugsweise sogenannte causale oder mechanische oder blinde und 2) die finale oder organische oder freie Nothwendigkeit subsumirt werden. Weil aber im Zweckbegriff eine Bestimmung des Seins sich erschließt, in welcher die causale Nothwendigkeit nur ein Mittel der Verwirklichung wird, so muß derselbe als eine höhere Stufe für sich abgesondert werden. In der Aristotelischen und in der zweiten Schelling'schen Philosophie ist es der Zweckbegriff, der von vorn herein als das Princip der Nothwendigkeit die Behand-

lung der Kategorien beherrscht. Hieraus erklärt sich, weshalb in beiden der Begriff der Möglichkeit und ihrer Verwirklichung oft eine ganz andere Bedeutung empfängt, die sich noch dadurch vervielfältigt, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit selbst wieder theils der einer äußern und zufälligen, theils der einer innern und nothwendigen ist. Durch den Zweckbegriff wird ein Stufenverhältniß gesetzt, in welchem die niedrigere Stufe zur höhern in der Wechselbeziehung steht, daß jene das Ansich der Möglichkeit aller folgenden Stufen, in ihrer Wirklichkeit aber nur die beschränkte Form ist, welche die höhere Stufe sich als Mittel ihrer Verwirklichung voranschickt. Die höhere Stufe ist es daher, ohne welche die niedrigere gar nicht dasein würde. Sie, die in der niedrigeren nur δυνάμει, potentiâ, nach dem Vermögen enthalten ist, ist die Vollendung derselben, wenn man von dieser aus vorwärts blickt. Stellt man sich hingegen rückwärtsschauend auf den Standpunct der höhern Stufe, so ist sie das Weswegen als die absolute Wirklichkeit, welche die niedrigeren Stufen als ihre Vermittelungen in sich schließt. Ohne die Wirklichkeit der höhern Stufe würde die der niedrigeren dem Begriff nach unmöglich sein und doch würde umgekehrt die Entwicklung der höhern als der ἐντελέχεια ohne die Verwirklichung der niedrigeren als der ἐνέργεια der δύναμις auch nicht möglich sein. Jede Stufe kann also von Unten nach Oben und von Oben nach Unten sowohl als Möglichkeit wie als Wirklichkeit der übrigen betrachtet werden. In Ansehung der Natur hat Friedrich Fischer in Basel mit genauer Berücksichtigung des Aristoteles diese eigenthümliche Dialektik in seiner: Metaphysik, vom empirischen Standpunct aus dargestellt, 1847, vortrefflich erläutert. In Ansehung des Geistes hat Schelling, ebenfalls mit genauem Anschluß an Aristoteles, dieselbe in seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie, im ersten Band der nachgelassenen Werke, 1856, im zweiten Buch, durchgeführt, eine eben so gelehrte als geistvolle Abhandlung. Derjenige aber, der mit einer ganz unabhängigen und tiefer, als alle Früheren, eindringenden Kraft den Begriff der absoluten Nothwendigkeit als solcher, abgesehen vom Zweckbegriff, auseinandergesetzt hat, ist Hegel gewesen, dessen Schlußabschnitt c. vom zweiten Capitel des Begriffs der Wirk-

lichkeit am Ende des zweiten Bandes seiner Logik künftige Forscher noch oft nöthigen wird, zu seinen classischen Worten zurückzukehren. Trendelenburg hat in seinen logischen Untersuchungen, wie es von dem gelehrten Interpreten des Aristoteles nicht anders zu erwarten war, im zweiten Bande, den Zweckbegriff dem der Causalität als solcher vorangestellt, die er unter dem Titel der Kategorien aus dem Zweck und der modalen Kategorien behandelt. Diese Anordnung hat ihm aber manche Schwierigkeiten bereiten müssen. Er hat die reine Nothwendigkeit hauptsächlich als das in der Erscheinung waltende Gesetz und als das allgemeine Wesen gefaßt, welches in der Mannigfaltigkeit der besondern Fälle sich gleich bleibt, wie die algebraische in Buchstaben ausgedrückte Formel immer dieselbe ist, während die concreten Zahlen, deren nothwendiges Verhältniß sie bestimmt, immer andere sein können, oder wie die Nothwendigkeit der Verhältnisse des rechtwinkligen Triangels immer dieselbe ist, mag der Triangel in concreto eine noch so verschiedene Größe haben. Er definirt daher, übereinstimmend mit dem Aristotelischen συμβεβηκός, das Zufällige als das, was zur Nothwendigkeit äußerlich hinzukommt, denn der Begriff des Zweckes selbst ist durch sich bestimmt und abgeschlossen.

Die Nothwendigkeit als die absolute Wirklichkeit ist 1) das Wesen als die Substanz, welche der an sich grundlose Grund ihrer Existenz ist. Die Substanz bedarf, um zu existiren, keines andern Wesens. Sie besteht durch sich. Insofern aber die Substanzen sich von andern Substanzen unterscheidet, kann sie 2) ihr Wesen in einer von ihr selbst unterschiedenen Erscheinung setzen. So wird sie zur Causalität. Die Substanz wird zur Ursache, indem sie wirkt. Sie wirkt aber lediglich dadurch, daß sie, was sie an sich ist, als ein von ihr unterschiedenes Dasein setzt. Die Wirkung ist folglich mit der Ursache dem Inhalt wesentlich dieselbe. Die Substanz würde auf eine andere Substanz nicht wirken können, wenn diese nicht dem Wesen nach mit ihr identisch wäre. Die als Ursache sich bestimmende Substanz ist die active, die, in welcher die Wirkung gesetzt wird, die passive. Da aber eine Substanz auf eine andere nur insofern wirken kann, als diese dafür empfänglich ist, so wirkt 3) die passive Substanz selbst auf die

active zurück. Sie ist also gleichfalls activ, wie die active passiv, d. h. die gegenseitig in dem Verhältniß der Reciprocität wechselwirkenden Substanzen sind an und für sich nur Eine und dieselbe Substanz. Wir stellen uns zwar das Thun und Leiden einseitig vor, als ob das eine das andere von sich ausschlösse. In der absoluten Wirklichkeit zeigt sich aber die Activität in der Passivität nicht weniger als die Passivität in der Activität. Die Reaction oder Gegenwirkung existirt auf jedem Puncte des Processes und die Substanz als die absolute kehrt aus der Wechselwirkung der nur relativen Substanzen überall in sich als in ihre Einheit zurück. Diese Einheit als eine von der unmittelbaren Realität unterschiedene, jedoch in ihr als ideelle Ursache thätige Nothwendigkeit, ist der höhere Begriff der Wirklichkeit, der Zweckbegriff.

In der alten Metaphysik wurden viele Arten der Causalität angenommen, indem man die Ursachen nach den verschiedenen Reflexionsbegriffen classificirte. Man unterschied z. B. causa principalis sive primaria et secundaria; causa originaria et intermedia (wie der Sonnenschein und der durch den Reflex des Mondlichts auf die Erde geworfene Sonnenschein); causa essentialis et accidentalis (wie das Rollen einer Kugel und das Geräusch derselben); causa efficiens et instrumentalis (wie wenn N. N. ein Buch mit dieser Feder schreibt); causa finalis et media (wie wenn Jemand ein Buch schreibt, um berühmt zu werden); causa simplex et socialis (wie wenn ein Pferd oder zwei Pferde einen Wagen ziehen); causa directrix et concomitans (wie die Kinderzeugung die Directrix der Ehe, Vater und Mutter die causa concomitans des Kindes); causa naturalis et artificialis (wie eine Ansteckung mit der Pest durch Berührung der Beule eines Pestkranken oder durch Berührung eines inficirten Kleidungsstücks desselben); causa coordinata et subordinata; causa proxima et remota; causa universalis seu generalis et specialis u. s. w. Diese mannigfaltigen Ursachen, die leicht zu vervielfältigen sind, können aber in solch' äußerlicher Aufzählung den Begriff der Wirklichkeit nicht wahrhaft erkennen lassen, weil derselbe seiner Natur nach dialektisch ist, so daß jene sogenannten Arten der Causalität zu Momenten seiner Entwickelung werden. In dem

Gefühl der Unzulänglichkeit jenes in ſich zuſammenhangloſen Aufzählens hat man daher auch öfter eine Vertheilung der vielen Urſachen unter die drei Ariſtoteliſchen der causa materialis, formalis und finalis vorgenommen, die, wie wir früher ſchon gezeigt haben, mit dem Begriff des Seins, des Weſens und des Zweckes zuſammenfallen, der unſerer Eintheilung der Metaphyſik ebenfalls zu Grunde liegt. Die Leibnitziſche Philoſophie unterſchied das Abſtractum der blos logiſchen Möglichkeit als possibilitas von der Wirklichkeit als compossibilitas, indem ſie die Exiſtenz für das complementum possibilitatis erklärte, das zur Möglichkeit des Begriffs nur als Ergänzung hinzukomme, weil die Realität ſich von dem Begriff durch kein weiteres Merkmal, als das des äußern Daſeins unterſchiede. Kant hielt ſich an den Begriff der Zeit und definirte in den Poſtulaten des empiriſchen Denkens Möglichkeit als das Geſchehen in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als das Geſchehen in einer beſtimmten Zeit; Nothwendigkeit als das Geſchehen in aller Zeit.

1) Subſtantialität.

Die Subſtanz iſt das nothwendige Weſen, das nur als exiſtirend gedacht werden kann, deſſen Begriff daher den ſeiner Exiſtenz in ſich ſchließt: ens, cujus essentia involvit existentiam sive cujus conceptus nonnisi existens cogitari potest. Man wolle nur dieſe Definition, die durch den Spinozismus in Gang gekommen, nicht blos, wie er es thut, von Gott, von der Einen Weltſubſtanz, ſondern ganz allgemein verſtehen. Alles, was eine Subſtanz iſt, beſteht durch ſich. Ein Atom z. B. iſt eine Subſtanz, die nicht Product eines andern Weſens iſt. Aber ein Staat iſt auch Subſtanz, nämlich eine ethiſche, die ſich ſelbſt aus ihrem Begriff hervorbringt. Wenn wir alſo hier von der Subſtanz reden, ſo verſtehen wir darunter den Begriff jedes ſubſtantiellen Weſens. Oder vielmehr, ein Weſen, dem es nicht zukäme, zu exiſtiren, wäre kein wirkliches, alſo auch kein wirklich mögliches, alſo auch kein wahrhaftes Weſen, keine Subſtanz.

Sie iſt ſelbſt die Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weil ſie den Grund ihres Beſtehens in ſich ſelbſt hat, denn das Weſen iſt, was es iſt, nicht durch Anderes, ſondern durch ſich ſelbſt. Es

hat aseitas, weil es von selbst ist, indem es seine Existenz selbst bewirkt, also, wie Spinoza es ausdrückt, causa sui ist.

Diese ungetrennte Einheit seiner Möglichkeit als seines Innern und seiner Wirklichkeit als seines Aeußern ist reine Thätigkeit, die sich auf nichts Anderes bezieht: actus purus, wie die Scholastiker sagten. Hieraus folgt, daß die Unterschiede, die in der Substanz gesetzt werden, nur ihre eigenen sein können, aber auch, daß sie das identische Wesen derselben nicht zu ändern vermögen und deshalb für sie den Werth einer gleichgültigen Zufälligkeit haben. Ob sie sind, oder nicht sind, ob sie so oder anders sind, als sie gerade sind, afficirt die Substanz nicht im Geringsten. Der Unterschied, als lediglich formell, ist ein accidens.

Das Accidens ist an sich unwesentlich. Da es jedoch nur in der Substanz zu existiren vermag, so ist es mit ihr dem Stoffe nach identisch. Es kann nicht ohne die Substanz, es kann nicht außerhalb derselben existiren; es inhärirt ihr: accidens non migrat e substantia, wie man ehemals sich ausdrückte. Insofern enthält also das flüchtige und gleichgültige Accidens doch die Substantialität in sich und zwar das eine eben so sehr, als das andere. Was es auch für eine Form oder für ein Verhältniß habe, so macht die Substanz sein Substrat aus. Das Accidens als solches entsteht und vergeht als eine Unterscheidung an der Substanz, welche für sie als Wesen keine ist. Es ist das: quod in alio est.

Wenn aber die Substanz durch einen ihr selbst äußerlichen Verstand unterschieden und diese Unterschiede durch ihn als wesentliche Bestimmungen der Substanz gesetzt werden, so empfangen sie die Bedeutung, Attribute derselben zu sein: id, quod substantiae ab intellectu extra substantiam tribuitur. Es ist daher zwar an sich unbestimmt, welche Attribute der Substanz zugeschrieben werden, allein die im Attribut gesetzte Unterscheidung soll eine der Substanz wesentliche sein. Jedes Attribut muß relativ das ganze Wesen der Substanz ausdrücken. Wird das Attribut noch in irgend einer Beziehung von sich selbst unterschieden, so ist diese Differenz ein Modus desselben, eine Art und Weise, zu sein, welche die Bestimmtheit des Attributs nicht im Mindesten in sich selbst verändert. Das allgemeine

Wesen der Substanz als die Gleichgültigkeit gegen den Formalismus ihrer Unterschiede kehrt auch in dieser Indifferenz wieder. Der Modus ist nur ein Zustand, auf den es für die Sache nicht ankommt. Sie bleibt in der Veränderung ihrer Zustände als in einem für sie oberflächlichen Geschehen wesentlich dieselbe.

Diese kurze und möglichst deutliche Definition des Begriffs der Substanz haben wir voranschicken wollen, um für seine weitere Darstellung einen einfachen Leitfaden zu besitzen, denn wenige Begriffe sind so willkürlich behandelt worden, als der Begriff der Substanz seit einem halben Jahrhundert. Die Veranlassung hierzu hat das durch Lessing, Jacobi, Schelling und Schleiermacher wieder erneuete Studium des Spinoza gegeben. Spinoza's Begriffsbestimmungen der Substanz sind als solche richtig, allein er hat die Substanz sofort in dem Sinn des Absoluten genommen, außer welchem nichts ist und welches unmittelbar alle Wirklichkeit ist, so daß, ob sie als Denken oder als Ausdehnung genommen wird, nur eine verschiedene Ansicht sein soll, welche die eine oder andere an sich accidentelle Seite der Substanz hervorkehrt, die im Grunde als denkende von sich als ausgedehnter nicht verschieden ist. Spinoza's Substanz ist in der That die Weltsubstanz, das göttliche Wesen, wohingegen die logische Wissenschaft nur den allgemeinen Begriff der Substantialität auseinanderzusetzen hat, der in jeder Substanz vorkommen muß, sei sie nun eine natürliche oder geistige. Hegel machte in seiner Logik eine Beschreibung und Kritik des Spinozismus, worin er die Mängel desselben aufdeckte. Die lebendige Negativität des Begriffs, wie er ihn faßte, stand in schroffem Widerspruch mit der Starrheit der Spinoza'schen Substanz. Nicht weniger mußte sich Herbart dagegen kehren, weil er nicht Eine unterschiedlose Substanz, sondern eine Vielheit realer Wesen annahm. So kam es, daß von 1825 bis 1835 sowohl von der Hegelschen als von der Herbart'schen Schule eine Menge Dissertationen über den Spinozismus erschienen, die in der Kritik oft übereinstimmten, bis seit Herbarts Tode 1841 die Herbartsche Schule merkwürdigerweise das Hegelsche System selbst für nichts Anderes, als für Spinozismus und den Spinozismus für Revolutionismus erklärte. Eine eigenthümliche Stellung nahm je-

doch der Herbartianer Thomas ein, insofern er eine Geheimlehre Spinoza's nachzuweisen suchte, nach welcher derselbe die Einheit der Substanz und den Gebrauch des Wortes Gott als synonym mit ihr nur für den großen Haufen angenommen, dagegen eigentlich, z. B. in den Briefen, eine Vielheit von Substanzen, ähnlich wie die realen Wesen Herbart's, gelehrt haben soll. Durch dieses häufige Zurückgehen auf Spinoza ist es nun aber geschehen, daß der Begriff der Substanz oft gar nicht mehr nach seiner ontologischen Allgemeinheit, sondern immer schon in seiner theologischen Specification genommen ist. Natürlich ist Gott auch Substanz; er ist das schlechthin absolute Wesen; aber in der logischen Wissenschaft ist noch nicht von Gott in diesem besondern Sinn die Rede. Wenn man daher die Substanz in der Metaphysik schon als die göttliche behandelt, so bringt dies einen falschen Zug in die Wissenschaft, weil es den Begriff der Substanz durch dies exclusive Subintelligiren Gottes beschränkt und verdirbt. Es war eine Zeit hindurch Mode geworden, die Substanz mit Farben zu schildern, wie sie nur der Indischen Bhavani als der Göttin des Lebens und des Todes zukommen.

Substanz ist der Begriff des Wesens als des in seiner Existenz nothwendigen, so daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit sich actu aufhebt. Die Substanz ist folglich unbedingt in Beziehung auf sich und verhält sich zu ihren Unterschieden als die ihnen immanente Einheit, weshalb sie, ihr gegenüber, kein selbstständiges Bestehen zu haben vermögen. Oft wird der Begriff der Substanz nur als der des Wesens überhaupt beschrieben, das, als Identität, in seine Unterschiede sich einläßt; oder als das Ding, welches die Einheit aller seiner Eigenschaften ist; oder als das Ganze, das seinen Theilen congruent ist; oder als die Kraft, die in ihrer Aeußerung verschwindet; aber alle diese Bestimmungen gehen zwar in den Begriff der Substanz über, reichen jedoch nicht hin, ihn in seiner Wahrheit zu charakterisiren. Die Substanz ist die unmittelbare Wirklichkeit, welche den Grund ihrer Existenz, ohne allen weitern Grund, in sich selbst hat. So richtig diese Bestimmung ist, so scheint doch der Einwurf gegen sie gemacht werden zu müssen, daß eine Substanz,

um ſubſiſtiren zu können, ſich andere Exiſtenzen zur Vermittelung ihrer eigenen vorausſetzt. Nur für die göttliche Subſtanz, die abſoluter Weiſe causa sui, fällt jede Vorausſetzung weg; die Subſtanzen aber, als natürliche oder geiſtige, ſind in ihrer Exiſtenz vermittelt, ohne daß dieſe Vermittelung ihre Subſtantialität beeinträchtigte. Eine Subſtanz kann alſo Vorausſetzungen haben, um ſich als Exiſtenz zu ſetzen, wie der Organismus ſeine ihm correlate unorganiſche Natur, oder die Familie den Unterſchied der Geſchlechter, oder der Staat die Exiſtenz von Familien u. ſ. w. Bei genauerem Betracht wird ſich aber finden, daß dieſe Vorausſetzung, einen Herbart'ſchen Ausdruck zu gebrauchen, nur ein ſcheinbares Geſchehen iſt, von welchem die Subſtanz an ſich unabhängig iſt und aus welchem ſie weder in ihrem Begriff noch in ihrem Daſein erklärt werden kann. Wir haben hier uns alles deſſen zu erinnern, was über den Begriff des Weſens als des vollſtändigen Grundes früher geſagt iſt. Die Subſtanz iſt das ens per se subsistens, wenn ſie auch zu ihrer Realiſation in Raum und Zeit und alle Endlichkeit eingeht. Dies nimmt ihr nichts von ihrer metaphyſiſchen Souverainetät. Die Pflanze z. B. bedarf der Erde, der Luft, des Lichts und des Waſſers, aber aus ihnen entſteht ſie nicht und iſt, was ſie iſt, nur durch ſich ſelbſt. Im Deutſchen pflegen wir für Subſtanz ſehr oft die Sache zu ſagen, welches Wort in Urſache noch mehr ſeinen metaphyſiſchen Charakter erhalten hat. Sache iſt nicht ein bloßes Ding. Sagen wir, daß es auf die Sache ſelbſt ankomme, ſo verſtehen wir darunter die unbedingte Wirklichkeit.

Verſuchen wir es nun, uns den Begriff der Subſtanz zugänglicher zu machen, indem wir ihn uns an Beiſpielen vergegenwärtigen und zugleich den Sprachgebrauch beachten. Die Subſtanz der Materie z. B. ſetzen wir in ihre Schwere, weil ſie, ohne ſchwer zu ſein, gar nicht gedacht werden kann; umgekehrt iſt Schwere undenkbar, ohne materiell zu ſein. Weil alſo Materie ohne Schwere unmöglich, alle Schwere nur als Materie wirklich iſt, ſo iſt die Schwere das in der Materie unbedingte Weſen derſelben. Worin eine Materie ſpecifiſch beſtehen möge, iſt gegen ihre Subſtantialität, die Schwere, accidentell. Die

Schwere iſt die ſubſtantielle Einheit, die aller Materie immanent iſt und durch alle Körper ohne Unterſchied mit gleicher Macht hindurch greift. Welche Attribute die Materie habe, unorganiſch oder organiſch zu ſein, und in welchem Modus die Materie ſich befinden möge, ſo oder ſo geſtaltet, ruhig oder bewegt zu ſein, ſo bleibt ſie in der Schwere ſich gleich. Ein Stein kann verſchiedene Geſtalten annehmen, ſo wird ſeine Schwere relativ, in Verhältniß zu anderer Materie, im Druck, den er ausübt u. dgl. verändert, an ſich aber iſt ſeine Schwere unveränderlich. Von dem Menſchen ſagen wir, daß die Vernunft ſeine Subſtanz ausmache, denn ſie iſt es, die das in allen Menſchen gleiche und nothwendige Weſen begründet. Ein menſchenförmiges Weſen ohne Vernunft, ein Affe, iſt kein wirklicher Menſch; hingegen ein Weſen, in welchem die Vernunft erſt als reale Möglichkeit exiſtirt, ohne ſchon zum ſelbſtbewußten Begriff ſich entwickelt zu haben, wie das Kind in utero matris, gilt doch ſchon als ein wirklicher Menſch und die heutige Geſetzgebung betrachtet das Abtreiben der Frucht als einen Mord, was die Griechen noch nicht thaten. Ob nun der Menſch zu dieſer oder jener Race gehört, ob er männlichen oder weiblichen Geſchlechts iſt, dieſe oder jene Anlagen hat, ob er geſund oder krank, arm oder reich iſt, dies Alles macht ihn nicht zum Menſchen und iſt deswegen accidentell gegen die Subſtantialität der Vernunft. Ob ſie als theoretiſche oder praktiſche ſich beſtimmt, macht ihren attributiven Unterſchied aus und in welchem Zuſtand der Ausbildung ſie ſich befindet, iſt wiederum nur ein Modus ihrer Exiſtenz.

Es kommt nun auf die beſondere Wirklichkeit an, die ſich als Subſtanz geltend macht, denn hiernach kann ein und daſſelbe Daſein nach verſchiedenen Seiten hin als ſubſtantiell beſtimmt werden. So iſt der Menſch auch ſchwer, denn er iſt auch ein materielles Individuum, allein die Schwere iſt es nicht, die ihn zum Menſchen macht, ſondern die Vernunft. Von Seiten ſeines Körpers iſt die Schwere ihm als die Subſtanz der Materie immanent und als ſolche vollkommen gleichgültig dagegen, daß er ein vernünftiges Weſen iſt. In einem Kaſtenſtaat iſt für den Menſchen ſeine Kaſte das Subſtantielle und die Vernunft verhält ſich hier gegen die Geburt accidentell; das pure Geboren-

ſein iſt hier die Subſtanz, die dem Menſchen als immanente Macht all ſein Thun und Laſſen vorſchreibt. Bei der Indigopflanze kommt es darauf an, ob ſie botaniſch nach der Subſtanz ihrer Gattung oder chemiſch als ein Färbeſtoff genommen werden ſoll. Indigoblau kann man nur mit Indigo färben; dieſer eigenthümliche Stoff iſt chemiſch das in dieſer Pflanze unbedingte Weſen, für deſſen Daſein ſich kein Grund außer ihm angeben läßt. Daß die Indigopflanze Luft, Waſſer und andere Stoffe in ſich verarbeitet, erklärt nicht ihren ſpecifiſchen Färbeſtoff, den wir nur in ihr finden. In welcher Qualität und Quantität aber dieſer Stoff durch den Faulungsproceß der Pflanze gewonnen wird, iſt das gegen ſeine Subſtantialität Accidentelle. Die Subſtanz eines Dramas iſt, ein poetiſches Werk zu ſein, in welchem eine Handlung als unmittelbar gegenwärtig geſchehend dargeſtellt wird; in welcher Sprache daſſelbe gedichtet ſei, iſt das Accidentelle, wie ſich dies ſogleich darin zeigt, daß es aus einer Sprache in andere überſetzt werden kann u. ſ. w.

Dem Subſtantiellen iſt das Accidentelle, aber in ihm ſelber, entgegengeſetzt; das Subſtantielle iſt das durch ſeine Unbedingtheit Selbſtſtändige, das Accidentelle das an demſelben Unſelbſtſtändige, das anders ſein und werden kann, ohne die Subſtanz zu alteriren. Das Accidens iſt ohne die Subſtanz nicht möglich; es exiſtirt in ihr als ihre Beſtimmtheit; aber es wird nicht durch die Subſtanz geſetzt, ſondern iſt Folge einer ihrer Beziehungen nach Außen, wie der Wind es iſt, der das Waſſer des Meeres zu Wellen macht. Auch hier tritt daher eine Relativität ein, die nicht in dem Begriff der Subſtanz als ſolcher, ſondern in dem Verhältniß liegt, von welchem die Beſtimmung ausgeht. Das Accidentelle als eine geſetzte Unterſcheidung an der Subſtanz kann nicht außerhalb derſelben ſein. Sie iſt vielmehr an ſich, ihrem Stoffe nach, ſubſtantiell, mithin poſitiv; inſofern ſie aber eine für das Weſen der Subſtanz zufällige und gleichgültige Unterſcheidung derſelben iſt, hat ſie einen negativen Charakter und wird ſie in die Einheit der Subſtanz als ein blos formales, unweſentliches, nicht durch ſich ſelbſt beſtehendes Moment zurückgenommen, wie wenn ein Mantel, weil er bewegt wird, Falten ſchlägt, die jeden Augenblick in andere

verändert werden können, während der Mantel an sich immer derselbe bleibt; die Falten sind an sich unter gewissen Bedingungen eine nothwendige Existenz, allein diese Nothwendigkeit hat den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst und die Falten sind daher etwas Accidentelles, dessen mannigfaltige Formen die Substanz, an welcher sie als deren eigene Bestimmtheit erscheinen, nicht verändern. Oder ein Staat als politische Substanz verhält sich zu seinen Bürgern positiv, denn nur in ihm sind sie nicht Menschen überhaupt, sondern Bürger. Aber zu den einzelnen verhält er sich eben so sehr negativ und opfert sie, wenn es sein muß, seiner Selbsterhaltung auf. Er behandelt den Einzelnen als ein Accidenz, dessen Dasein oder Nichtdasein ihm in seinem wesentlichen Bestehen nichts anhat. Der individuellen Liebe kann der Einzelne unersetzlich sein, dem Staat ist er es nicht. Zwar feiern die officiellen Grabreden den Hingeschiedenen gewöhnlich als einen auch für den Staat Unersetzlichen, allein nach acht Tagen schon ist diese Verzweiflung über der officiellen Entdeckung vergessen, daß glücklicher Weise der Nachfolger im Amt seinen Vorgänger mehr, als ersetze.

Es ist ein Fehler in der Beschreibung der Substanz, sie nur mit Feierlichkeit als den Abgrund zu malen, in dessen leerer und unterschiedloser Tiefe alles individuelle Dasein nur unterzugehen verurtheilt wäre, denn sie hat im Verhältniß zu den Accidenzen auch eine positive Seite als die Totalität derselben. Würden sie nicht in ihr gesetzt, könnte sie dieselben auch nicht aufheben. Hegel in der Encyklopädie §. 151 beschreibt sie als „die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Macht und zugleich als den Reichthum alles Inhalts offenbart, der nichts, als diese Manifestation selbst ist, indem die in sich zum Inhalt reflectirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht.“ Durch solche prägnante Ausdrücke muß man sich nur nicht verführen lassen, entweder nur das auch als Erscheinung Große und Mächtige für eine Substanz zu halten, oder auch untergeordnete Dinge, die nichts destoweniger Substanzen sein können, mit Prädicaten auszustatten, die sich nur für den hohen Styl eignen. Die stelzenhafte, prätentiöse Sprache, mit welcher manche

Hegelianer oft die subtilsten Dinge beschrieben haben, ist ein Fehler gegen den guten Geschmack. Ein Mantel z. B. ist etwas sehr Geringfügiges, aber in Verhältniß zu seinen Falten ist er unzweifelhaft die Substanz, an welcher sie als Accidenzen existiren. Wie lächerlich würde es aber sein, den Mantel als die Totalität seiner Falten zu beschreiben, in denen er sich als den Reichthum alles Inhalts offenbart u. s. w. Daß Hegel selbst unter Substanz keineswegs die Spinozistische, sondern einen allgemeinen metaphysischen Begriff im Sinn der Aristotelischen οὐσία verstanden hat, geht nicht nur aus seiner Darstellung, sondern auch aus seinem Sprachgebrauch hervor, in welchem er jedoch liebt, für Substanz das Substantielle zu sagen. Eine sehr ausdrückliche Erklärung aber, daß er den Begriff der Substanz an sich von der Existenz der Substanz als der absoluten göttlichen unterscheidet, hat er in jener trefflichen Selbstvertheidigung gegeben, in denen er die Einwürfe gegen seine Philosophie mit einer grandiosen schulmeisterlichen Virtuosität widerlegte; es gehört hieher namentlich die Stelle S. 165—173, im zweiten Theil der Vermischten Schriften. Er hat hier besonders auch den Unterschied des Begriffs der absoluten Substanz von dem Begriff des Geistes und zwar nicht blos des endlichen, sondern des absoluten, in welchem seine Philosophie wurzelt, ausführlich besprochen und tadelt es S. 172 ausdrücklich, wenn in der logischen Sphäre der Substanz Gott an die Stelle der Substanz substituirt wird, weil Gott, wie S. 167 gezeigt wird, das absolut selbstständige Wesen als Subject, als Geist an und für sich ist. Diejenigen, welche Hegel zugestehen, daß er den Begriff des Subjectes als die Wahrheit des Begriffs der Substantialität, den Begriff der Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Begriff des Geistes als die Wahrheit der Natur und damit Subjectivität, Freiheit, Geist als den Grund der Substantialität, Nothwendigkeit und Natur entwickelt habe, wollen gern eine Superiorität über ihn dadurch behaupten, daß sie ihn beschuldigen, er habe die Substanz nur in den accidentellen Subjecten subjectiv werden lassen, sie aber nicht als absolutes Subject, als Urgeist oder persönlichen Gott, wie sie gern sagen, gesetzt und weil er dies nicht gethan, sei nun auch seine ganze Lehre von der

Freiheit und Religiosität innerlich hohl. Diese Insinuation ist völlig grundlos, denn nach Hegel ist es das absolute Subject, welches sich als absolute Substanz setzt, nicht ist es die selbstlose Substanz, die sich in den Subjecten ein nur accidentelles, pantheistisches Dasein gibt. Aber wie schon früher erinnert, würde ohne das unaufhörliche Wiederversichern jener Insinuation für Hegels Gegner wenig, was sie sonst unterschiede und was sie ihm nicht verdankten, übrig bleiben und es fiele namentlich dem großen Publicum gegenüber der ganze Effect fort, durch die Bedenklichkeiten einer ethischen und religiösen Consequenzmacherei die Hegelsche Philosophie als gefährlich zu verdächtigen.

Hegel nannte den Spinozismus Akosmismus, weil es in ihm zu keinem Unterschiede Gottes und der Welt kommt. Es herrscht in ihm eine melancholische auf den Untergang des Endlichen gerichtete Erhabenheit, weshalb Steffens in seinen Caricaturen des Heiligsten sinnreich den Spinoza mit einem umgekehrten Pygmalion verglich, der alles Leben ertödten läßt. Im Pantheismus an sich liegt keineswegs die Nothwendigkeit, das Endliche nur von seiner negativen Seite her zu fassen; er vermag nicht weniger ihre affirmative, das Dasein des Göttlichen im Endlichen, anzuerkennen, wie dies von der fast zum Humor fortgehenden Heiterkeit des Persischen Sufismus so energisch geschehen ist. In unserer weltschmerzlichen, mit ihrem Jammer ironisch kokettirenden Epoche ist jedoch die negative Richtung vorherrschend und so hat sich in die Beschreibung der Substanz selbst bei den kritischeren Naturen die Negativität als Grundzug ihrer Charakteristik eingeschlichen, die zuletzt ganz vergißt, daß in der logischen Wissenschaft von allgemeinen Begriff der Substanz gehandelt wird. So schreibt z. B. Kuno Fischer in seiner Logik und Metaphysik folgendermaaßen S. 131: „Daher begreift sich die Substanz als die immanente Einheit der Dinge und diese immanente Einheit verwirklicht sich selbst, indem sie die vielen äußern Erscheinungen in ihrem selbstständigen Bestehen aufhebt; sie ist das Unbedingte, indem sie alles Bedingte vernichtet. Also die Substanz existirt nur in der Negation der Dinge, sie ist die negative Einheit der Dinge oder die Macht, die sich in der Ohnmacht der Dinge beweist und ausführt. Die Dinge innerhalb der Substanz sind daher schlecht-

hin vergängliche und zufällige Erscheinungen, die Accidenzen der Substanz und manifestiren als solche deren Dasein. Sie sind in ihrem eigenen Sein blos accidentell oder zufällig und nothwendig sind sie nur in ihrem Verschwinden." In einem Zusatz fährt Fischer noch ausdrücklich fort: „Das Nothwendige ist die Substanz, als die absolute Vernichtung aller zufälligen Erscheinungen, die negative Macht der Welt, die in der Nichtigkeit und Auflösung aller einzelnen Dinge offenbar wird." Diese ganze Beschreibung ist noch Spinozistisch gefärbt und nur auf das Auflösen der Accidenzen durch die Substanz gerichtet, wie es dem Mephistopheles, weil er so lange schon an der Welt als dem alten Sauerteige kauet, auch lieber wäre, daß Nichts entstünde.

Spinoza hat für den Begriff der Substanz nicht sowohl den des Accidens, als den des Attributs und des Modus aufgestellt. Von den unendlich vielen Attributen, welche die Substanz soll haben können, nennt er nur zwei, die res extensa und die res cogitans, was natürlich nicht zufällig ist, als ob er nämlich eben so gut auch andere hätte nennen können. Als Modus der res extensa nennt er quies und motus, als Modus der res cogitans nennt er intellectus und voluntas, obwohl auch jedes Attribut unendlich viele Modi soll haben können. Das Attribut der Substanz, wie der Modus des Attributs, sind jedoch nur äußerliche Unterschiede der Einen Substanz, welche in allen diesen Formen die wesentlich identische ist, weshalb Spinoza auch behauptet, daß dieselben an der Substanz nur von einem ihr äußerlichen Vorstande gemacht würden. Er hatte das Bedürfniß, unter diesen Formen zu einem wesentlichen Unterschied in der Substanz zu gelangen, so daß sie als allgemeine durch die Besonderung ihrer Attribute in den Moden derselben bis zur Vereinzelung fortginge; ein Unterschied des Begriffs, den er in seiner logischen Bedeutung nicht durchführen durfte, weil er damit seinem Begriff der Substanz widersprochen hätte. Die Accidentalität faßt er eigentlich unter dem Begriff der Endlichkeit. Endlich ist ihm, was von einem Andern begrenzt wird. In seiner ausführlichen Logik hat Hegel den Begriff des Attributs und des Modus noch in den Begriff des Absoluten und seiner Auslegung aufgenommen. Wäre ihm eine zweite Ausgabe auch der hieher gehörigen Theile der

Logik vergönnt gewesen, so würde er dies Capitel gewiß haben fallen lassen, wie man aus der spätern Fassung dieser gesammten Gruppe der ätiologischen Kategorien in der Encyklopädie schließen darf, worin er nach der letzten Redaction in §. 150 und 151 nur den einfachen Gegensatz der Substantialität und Accidentalität festhielt. Substantielle Identität ist ihm die Formthätigkeit als das Uebergehen des unmittelbar Wirklichen als einer bloßen Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit.

Anmerkungen.

1) Diderot über Spinoza. Die entschiedenste Entgegensetzung gegen die ausschließliche Nothwendigkeit der einen Substanz bei Spinoza hat Diderot in dem weitläufigen Artikel entwickelt, den er ihm in der Encyklopädie gewidmet hat, aus welcher er in den Oeures de Diderot von Naigeon sowohl, als in der édition Brière, Paris, 1825, T. XX., p. 30—89, wieder abgedruckt ist. Diderot wiederholt anfänglich die von Bayle gemachten Einwürfe, geht dann aber zu einer selbstständigen Kritik über, in welcher er die einzelnen Definitionen Spinoza's durchnimmt. Er macht Spinoza vorzüglich zum Vorwurf, daß sein Begriff der Substanz als des einzigen durch sich selbst existirenden Wesens die concrete Realität der Existenz vernachlässige und dadurch zu Folgerungen führe, denen die Wirklichkeit schlechthin widerspräche, in welcher eine Substanz allerdings das Product einer andern sein könne, wie der Apfel, den ein Baum hervorbringt, als eine körperliche Substanz „actuellement" von dem Baum unterschieden sei. „Il faut parler de la substance comme existante, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or dans un tel rocher être existant, être substance, être pièrre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on le considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit, qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe, par la vertu d'autrui, dit une substance qui a été produite, et qui a reçu son être d'une autre substance."

Diderot nimmt den Begriff der Substanz offenbar nur im Sinn einer als Existenz endlichen Substanz und beruft sich auch gegen Spinoza auf die Mathematiker, welche ohne ein Leeres und ohne eine Vielheit von Substanzen nicht auskommen könnten. Der tiefere Begriff der Substanz als eines nothwendigen Wesens entgeht ihm, denn die äußere Vermittelung des Daseins einer Substanz nimmt ihr nichts von ihrer Originalität, so daß ihre Existenz immer von Neuem gleichsam Urzeugung ist, z. B. die Substanz der Familie ist die Pietät als die sittliche Bedeutung natürlicher Verhältnisse. Diese Verhältnisse können nicht anders, als durch Zeugung vermittelt werden, allein das Gefühl der Pietät setzt die natürliche Beziehung als eine geistige, die insofern das nothwendige sich selbst bewirkende Wesen der Familie ist, weil außerhalb der Familie solche natürlichsittliche Zusammenhänge nicht existiren. Man muß sich bei dem Wort Substanz davon losmachen, nur sinnliche Dinge darunter zu verstehen, sondern es ganz allgemein nehmen. Es steht z. B. nichts im Wege, zu sagen, daß die Substanz des Lehensstaates die Verleihung von Grundbesitz unter den Bedingungen der Kriegspflichtigkeit sei, denn in keinem andern Verhältniß des Grundbesitzes finden wir diese Bedingung. Aeußerlich ist sie in ihrer Nothwendigkeit durch Eroberungskriege vermittelt. Diderot unterscheidet nun zwischen Gott als dem nothwendigen Wesen und den endlichen, zufälligen Dingen, die als geschaffene von Gott abhängig, relativ aber frei sind und wirft Spinoza zuletzt auch teleologische Beziehungen ein, weil es sonderbar sei, daß das Universum, wenn es lediglich durch blinde Nothwendigkeit, durch bloße Bewegung wirke, sich schon erschöpft haben und nicht immer neue Gestirne, Pflanzen und Thiere hervorbringen sollte. „On fait voir aussi, qu'il y a du dessein dans la cause, qui a produit l'univers. Spinosa n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à sa matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, c'est à dire, que parcqu'il y a des hommes et des animaux. Or c'est pourtant la dernière des absurdités, de croire et de dire, que l'oeil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre.“ Diderot stand hier auf

Leibnitzens Seite und nennt Spinoza's System un malheureux systeme.

2) Verhältniß des Substanzbegriffs zu Raum und Zeit. Der Begriff der Substanz ist ein ganz allgemeiner als der eines nothwendigen Wesens. Es muß daher als eine überflüssige nicht nur, sondern begriffswidrige Bestimmung desselben erscheinen, wenn man ihn an den Begriff des Raumes oder der Zeit hat binden wollen. Dennoch ist dies, der sinnlichen Vorstellung zu Liebe, oft geschehen. Selbst Trendelnburg definirt in seinen Logischen Untersuchungen, II. 103, die Substanz als ein Ganzes, das die Theile im Raum neben einander bindet. Die Zeit hat Kant herangezogen, sofern die Substanz als das in der Veränderung Beharrende und im Zeitverfluß Dauernde erscheint. Allein die Einheit im Raum oder die Continuität in der Zeit sind nur Folge der Substantialität und charakterisiren ihren Begriff daher nur von Außen.

3) Noch ein Blick auf den Sprachgebrauch. Nirgends fühlt man die Wichtigkeit der Sprache lebhafter, als auf dem philosophischen Gebiet, weil seine Darstellung eine letzte Bestimmtheit und jedes Irrniß ausschließende Unzweideutigkeit erlangen soll. Oft aber vermag die Philosophie dies nur durch eine Erklärung, was sie unter einem Worte verstanden wissen wolle. Das Wort Substanz hat sich bei uns eingebürgert; nicht weniger sein Gegensatz, das Accidens. Haben wir keine entsprechenden Deutschen Ausdrücke? Man könnte wohl versucht sein, für Substanz Wesenheit, für Accidenz Beiwesen zu sagen. Dennoch würde man bald inne werden, daß man mit dem Gebrauch dieser Wörter nicht so verständlich sein könne, als mit den Lateinischen Ausdrücken. Wir bedienen uns z. B. des Wortes Substanz allgemein für den specifischen Stoff, aus welchem etwas besteht. Das Gehirn, sagen wir, besteht aus einer grauen und weißen Substanz; Porzellan aus einer kieselerdigen u. s. w. Würde es nicht geziert klingen, zu sagen, Porzellan bestehe aus einer kieselerdigen Wesenheit? Krause hat sich bemühet, durch Reduplicationen u. dgl. die verschiedenen Wandelungen im Begriff des Wesens darzustellen; er hat also von Wesen-Wesen, von Wesen-Wesenheit, von Urwesen, von

Wesenleben u. s. w. gesprochen, allein, wie der Erfolg gezeigt hat, nicht zum Vortheil der Verständlichkeit. Die Sprache des gewöhnlichen Lebens hat sich des Ausdrucks Substanz schon zu sehr bemächtigt, als daß man ihn durch andere passend ersetzen könnte. Wir sagen, daß eine Substanz sich aus einer andern bilde, z. B. aus verdorbener Lymphe die Eitersubstanz; wir sprechen von der Substanz einer Klage und verstehen darunter diejenige Thatsache, die es möglich macht, ein Geschehenes unter eine bestimmte Kategorie des Gesetzes zu subsumiren: eine Klage muß substantiirt werden; wir sprechen von substantieller Nahrung, wenn sie z. B. als Gallerte viel Stickstoff enthält u. s. w. Ebenso ist das Wort Accidens ein allgemein übliches geworden, um eine Form oder einen Zustand zu bezeichnen, welche sein oder nicht sein, entstehen oder vergehen können, ohne daß durch sie die Einheit des Wesens, an welchem sie erscheinen, verändert würde. Wenn ein Stoff verschiedene Formen annehmen kann, so ist ihm gegenüber die Form selber accidentell. Bei einer Anklage sind die besondern Umstände außer derjenigen Thatsache, welche sie berechtigt, das Accidentelle, das in allen Klagen, die unter denselben titulus accusandi subsumirt werden müssen, als die Modification des individuellen Falles wechselt. Accidenzen werden auch die Gebühren genannt, die mit einem Amt als zufällige Einnahmen verbunden sein können. Das Amt ist zwar die Substanz, an welcher sie haften und wer nicht im Amt ist, darf sie nicht erheben; dennoch sind sie als einzelne Wirklichkeit zufällig, weil das Vorkommen des Falles selbst, der zu ihrer Erhebung berechtigt, nicht von dem Beamten gesetzt werden kann, vielmehr abzuwarten ist. Daß das Accidentelle mit dem Zufälligen identisch gebraucht wird, wie im Lateinischen und in den Romanischen Sprachen, accidens und un accident, ist erklärlich, weil der Zufall, obwohl er ohne die Wirklichkeit des Wesens gar nicht möglich wäre, doch ein Geschehen ist, das eben so gut auch nicht hätte geschehen können.

4) Die Relativität im Begriff der Substantialität und Accidentalität. Es ist früher schon angedeutet worden, daß es auf das Verhältniß ankommt, worin eine Existenz zu einer andern steht, um sie als substantiell oder acci-

dentell zu bestimmen. Dies ist wohl zu beachten, um weder das Denken noch das Sprechen der Verwirrung zu bezüchtigen. So haben wir gesehen, daß die Vernunft die Substanz des Menschen ist; ihr ist also die Race als accidentell untergeordnet. Für den ethnographischen Unterschied aber wird die Racenbestimmtheit zur substantiellen. Die Insignien der Gewalt sind gegen sie selber etwas Accidentelles und ein Odysseus ist auch im Bettlergewande König auf Ithaka. Bei einem ceremoniellen Act aber, der ohne sie keine Gültigkeit hätte, werden sie zu etwas Substantiellem. Ohne in pontificalibus e cathedra zu geschehen, würden gewisse Acte des Papstes keine sanctionirende Kraft haben.

2) Causalität.

Die Substanz ist also das nothwendige Wesen, in dessen Existenz sein Inneres von seinem Aeußern unmittelbar ungetrennt ist. Als diese Einheit ist sie die Möglichkeit, sich von dem zufälligen Beiwesen ihrer Accidenzen auf sich als auf die ursprüngliche Sache zu beziehen und diese Beziehung als eine von ihr unterschiedene Entäußerung ihrer Macht zu setzen. Dem Wesen nach muß dies gesetzte Dasein mit ihr identisch sein, als Dasein aber sich von dem Dasein der Substanz unterscheiden. Diese ist daher nicht mehr blos Ursache ihrer selbst, causa sui, sondern sie wird Ursache von Anderem, causa efficiens, weil sie, während sie in ihrer Entäußerung Beziehung auf sich bleibt, etwas hervorbringt, das ohne sie nicht existiren würde. Die Ursache, pflegt man im Deutschen zu sagen, erlischt in der Wirkung; cessante causa, cessat effectus; aber die Substanz hört deswegen noch nicht auf, zu existiren und bleibt die Möglichkeit neuer Wirkung.

Mit dem Begriff der Ursache wird der des Grundes und der der Kraft gleichbedeutend gebraucht, weil die Wirkung aus der Ursache als ihrem Grunde folgt und weil die Ursache die Kraft ist, welche die Wirkung hervorbringt. In dem Begriff der Ursachlichkeit sind also die Kategorien des Grundes und der Kraft enthalten, reichen jedoch nicht hin, ihn zu erschöpfen. Worin liegt der Unterschied? Das Wesen als Grund hebt sich

zur Existenz auf und die Kraft geht in ihre Aeußerung über; die Substanz hingegen als wirkende erhält sich, indem sie als Causalität einen Effect hervorbringt. Sie setzt ein Dasein, das zwar mit ihr dem Inhalt nach wesentlich identisch, der Form nach aber von ihr unterschieden ist. Die Kraft *wird* zur Ursache und die Ursache *hat* Kraft. Diese Thätigkeit der Substanz ist noch nicht *Schaffen*, sondern noch reine Nothwendigkeit. Schaffen setzt schon den Zweckbegriff voraus, während in der einfachen Ursachlichkeit nur erst die blinde Thätigkeit der Substanz nach Außen gesetzt wird.

Die Substanz wirkt jedoch nur insoweit, als sie in einer bestimmten Beziehung sich gegen sich negativ verhält und positiv ein von ihr unterschiedenes Dasein hervorbringt. Was sie noch *außerdem* ist und zu wirken vermag, *tritt nicht in diese Wirkung ein*, weshalb eine und dieselbe Substanz die Möglichkeit hat, nach vielen Seiten hin Wirkung zu sein, wirkliche Ursache dagegen nur in der *bestimmten Veränderung* wird, welche sie außer sich erzeugt. Weil eine Substanz sich nach verschiedenen Seiten wirksam verhalten kann, so kann das subjective Denken nicht mit Sicherheit a priori auf diejenige Wirkung, welche sie gerade hervorbringen wird, schließen, wie die Scholastiker sagten: ex causa per se certa ratione non cognoscitur effectus; d. h. die Substanz als solche bleibt sich in ihrem Wirken getreu, so daß von ihrer Kenntniß zuverlässig a priori auf ihre Wirkungen geschlossen werden kann; welche bestimmte Wirkung sie aber gerade haben werde, hängt von den besonderen Bedingungen ab und nur insofern wird die Wirkung unbestimmt. Ex effectu cognoscitur causa, sagt man umgekehrt, weil die Wirkung dem Inhalt nach mit der Ursache übereinstimmen muß. Aus der Asche z. B. werde ich schließen, daß ein Verbrennungsproceß statt gefunden hat; aus der Flucht eines Heeres, daß es geschlagen worden u. s. w.

Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre, S. 227 ff. hat Hegel getadelt, daß er den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ontologisch gefaßt habe und premirt gegentheils die modale Fassung vom Standpunct des subjectiven Erkennens, das sich vergewissern will, ob etwas möglich oder wirk-

lich oder nothwendig sei. Dieser Proceß gehört aber theils der Entwicklung der theoretischen Intelligenz an, theils, was die Formen seines logischen Ausdrucks betrifft, der subjectiven Logik im Begriff des modalen Urtheils und Schlusses, wo er bei Hegel ebenfalls vorkommt. Uebrigens würde das Erkennen mit der Denkbarkeit in den verschiedenen Formen der Modalität sich ganz umsonst zu thun machen, wenn nicht die Wirklichkeit in ihrer Realität, also ontologisch, jene Unterschiede entwickelte. Die Metaphysik darf sich dieselben daher so wenig entgehen lassen, daß sie vielmehr, und zwar so lange metaphysicirt wird, einen Hauptpunct in ihr ausgemacht haben. Durch den Humeschen Skepticismus wurde im vorigen Jahrhundert der Causalitätsbegriff so sehr in den Vordergrund der Philosophie gestellt, daß er alle andern Begriffe lange Zeit überragte, als ob in ihm das ausschließliche Mittel zur Lösung aller speculativen Probleme gefunden werden könnte. Hume regte den Zweifel an, ob wir nicht nur zu häufig gewisse Wirkungen aus Ursachen ableiteten, welche sie gar nicht hervorzubringen vermöchten. Seine redseligen Essays nehmen ein besonderes Interesse an den Täuschungen der Leidenschaft so wie an den Fictionen der religiösen Phantasie, die eine Welt von Dämonen und Göttern erschafft, welche als die Ursache von Wirkungen angesehen werden, die einen ganz andern Ursprung reiner Nothwendigkeit haben. Es waren die sogenannten übernatürlichen Ursachen und Wirkungen die ihn, wie das ganze Zeitalter der Aufklärung, wegen des Wunderbegriffs vorzugsweise beschäftigten. Durch den Nachweis des Irrthums, dem sich das Erkennen für den Zusammenhang von Ursach und Wirkung auch in den gewöhnlichsten Dingen durch falsche Beziehungen hingegeben, wollte Hume die Schwierigkeit fühlbarer werden lassen, die in höhern, geistigen Verhältnissen, z. B. im Begriff der Inspiration, obwalte. Die Beziehung eines Geschehens als Wirkung auf ein anderes als Ursache ist oft nur, wie er zeigte, ein durch Gewöhnung entstandener Glaube. Durch solche Skepsis regte Hume die Kritik an und bewog auch Kant noch, dem Causalitätsbegriff einen besondern Vorrang zu gestatten. Da aber die Causalität als ein Dependenzverhältniß von der Substantialität als einem Inhärenz-

verhältniß ausgeht, so war es natürlich, daß allmälig dies eben so sehr zur Sprache kommen mußte, wo denn das Studium der Spinozischen Philosophie als der Substantialitätsphilosophie par excellence eingriff, bis ihr, ganz consequent, ein erneuter Leibnizianismus folgte, zu dessen Empfehlung Lessing und Herder unstreitig das Meiste beigetragen hatten. Weil nun die Wirkung auf die Ursache folgt, legte man auf die Zeit als die Form des successiven Geschehens ein übertriebenes Gewicht und definirte Ursächlichkeit als das Geschehen, das im Verlauf der Zeit beharrlich auf ein anderes folgt. Allein die Zeit ist nur ein Moment für die äußerliche Erscheinung der Causalität, während sie selbst in ihrem Wirken daraus so wenig, als die Substanz aus dem Raum, erklärt werden kann. Wenn man die Weise betrachtet, mit welcher überhaupt Raum und Zeit bei der Ableitung der Kategorien ganz überflüssig eingemischt werden und hinterher oft zu den künstlichsten Ausreden nöthigen, so erinnert man sich eines treffenden und tapfern Wortes, das Hegel in der Encyklopädie, S. W. VII. 317, nach der Redaction von Bonmann, einmal gesagt hat: „Uebrigens aber muß denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Vornirtheit haben, geantwortet werden, daß Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, — wäre dieser anders möglich —, sehr wenig verlieren. Das erkennende Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe."

In der Causalität sind folgende Momente zu unterscheiden: a) der causale Proceß in dem Uebergange der Substanz von sich als Ursache zur Wirkung; b) das Substrat als die Mittelursache, welche die Ursache für ihre Verwirklichung voraussetzt; c) der Causalnexus als der progressive und regressive Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

a) Der Causalproceß.

Die Substanz wirkt. Sie setzt ihr Wesen als ein von ihr unterschiedenes Dasein außer sich. Als Substanz bewirkt sie sich

selbst, als Ursache bewirkt sie ein Anderes. In diesem Setzen des Andern wird sie zur Ursache und das Gesetzte zur Wirkung. Gleiche Ursachen müssen daher gleiche Wirkungen und umgekehrt gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben. Ursache ist die Substanz nur in der bestimmten Wirkung und da dieselbe ohne die Entäußerung der Substanz nicht existiren würde, so muß in der Wirkung der identische Inhalt, als in der Ursache enthalten sein. Der Unterschied der Wirkung von der Ursache ist insofern ein nur formeller, weil es der nämliche substantielle Inhalt ist, der hier als Ursache, dort als Wirkung erscheint.

Weil aber die nämliche Substanz nach verschiedenen Seiten hin sich zur Ursachlichkeit bestimmen kann, so erzeugt dies den Schein, als ob sie verschiedene Wirkungen hervorbringen könnte, während es die gleiche Nothwendigkeit ist, die in den verschiedenen Formen der Wirksamkeit thätig ist. Eine mechanische, chemische, organische, geistige Substanz bringen als Ursache eben auch mechanische, chemische, organische, geistige Wirkungen hervor, allein die mechanische Ursache kann eben sowohl Ruhe als Bewegung, die chemische Composition oder Decomposition, die organische Leben oder Tod, die geistige Freiheit oder Unfreiheit bewirken und sie können dies in den mannigfaltigsten Abänderungen der Verhältnisse. Von Seiten der Identität des Inhalts ist also die Tautologie in dem Causalproceß unvermeidlich, wie die Logiker oft genug anführen, daß die Bewegung als Ursache wie als Wirkung dieselbe Bewegung, die Nässe als Ursache wie als Wirkung dieselbe Feuchtigkeit, die Wärme als Ursache wie als Wirkung dieselbe Wärme, der Wille als Ursache wie als Wirkung derselbe Wille sei u. s. w. Allein Ursache und Wirkung sind zugleich von einander verschieden, weil die als Wirkung gesetzte Substanz ein von dem Dasein derselben freies, für sich existirendes Dasein ist. Ein Stoß ist von dem Loch, das er macht; eine Dosis Opium von dem dadurch bewirkten Schlaf; ein schönes Gedicht von dem Ruhm, den es seinem Autor erwirbt; ein starker Frost vom Gefühl der Kälte, das er erzeugt u. s. w., unterschieden. Diese Eigenthümlichkeit ist es, welche die Ursache von dem Grunde unterscheidet, der sich rückhaltslos zur Existenz aufhebt, während die Substanz als causa transiens sich

erhält und in der Wirkung eine andere Form der Erscheinung annehmen kann.

Diese Verschiedenheit hängt von der Maaßbestimmtheit des Verhältnisses der ursachlichen Substanz und derjenigen Substanz ab, auf welche sie wirkt. Die nämliche Substanz muß daher zwar auf die nämliche auch dieselbe, auf eine andere aber eben so nothwendig eine andere Wirkung üben. Die an sich identische Substanz wird mit ihrer an sich gleichen Wirksamkeit keineswegs zu einer andern Ursache, sondern verwandelt sich nur durch die andern Bedingungen, auf welche sie trifft, in eine andere Form. Ihre Qualität muß durch ihre Quantität in einer andern Substanz je nach der Qualität und Quantität derselben wirken, weil diese für sie die Bedingung ausmachen, innerhalb deren sie sich anders specificirt, ohne deshalb ihre Nothwendigkeit im Geringsten zu verändern. Ein galvanischer Strom, in Eisen geleitet, macht dies zum Magneten, der eine Last hebt und trägt; in einen dünnen Draht geleitet, hebt er den Magnetismus auf und läßt ihn erglühen. In der Veränderung der Erdoberfläche kommen viele merkwürdige Metamorphosen der ursachlichen Specification vor. Flugsand z. B. ist Flugsand, kann aber sehr verschiedene Wirkungen haben. In der Uckermark war im Templiner Kreise, zwischen Gollin und Vietmannsdorf, ehedem ein ausgedehnter Sumpf, bei nassen Zeiten ein See. Noch im vorigen Jahrhundert ging in demselben ein Reiter mit dem Rosse zu Grunde, der von der Furth abgeirrt war. Flugsand machte diesen See zum Moraſt, den Moraſt zur Wiese, die Wiese zur trockenen Weide und jetzt ist er eine kahle Sandfläche (Volger, Erde und Ewigkeit, 1857, 339). Sumpfgegenden erzeugen Wechselfieber, Sumpfkachexie, Milztumore auf constante Weise in den dafür empfänglichen Constitutionen. In den Italienischen Maremmen, in den Wäldern Mingreliens, in den Indischen Sunderbunds, an der Westküste von Centralamerika u. s. w. ist das Wechselfieber eine endemische Krankheit. Sehr interessante Bemerkungen über die Modificationen des ursachlichen Processes im Organismus, ihn aus dem Zustande der Gesundheit in den der Krankheit übergehen zu lassen, hat Fr. Oesterlein in seiner Medicinischen

Logik, Tübingen, 1852, 184—231, zusammengestellt. Zuweilen tritt eine Verschiedenheit der Form der Wirkung dadurch ein, daß der eigentlichen Wirkung ein Surrogat substituirt wird, wie z. B. wenn für ein Vergehen eine Geldstrafe, im Fall des Unvermögens aber eine proportionale Gefängnißstrafe festgesetzt ist.

Daß also dieselbe Ursache widersprechende Wirkungen zu haben vermöchte, ist unmöglich. Das Sonnenlicht, bemerkt Schopenhauer, erweicht den Wachs und härtet den Thon, bleicht den Wachs und schwärzt das Chlorsilber. Wenn er jedoch hieraus die Identität des Inhalts in Ursache und Wirkung bestreitet, so irrt er sich, denn Wachs, als eine qualitativ andere Substanz, muß, dem Sonnenlicht ausgesetzt, sich anders verhalten, als Thon oder Chlorsilber. Wachs wird im Sonnenlicht immer erweichen, Thon immer verhärten. Ein Widerspruch gegen das Causalgesetz wäre nur dann vorhanden, wenn auch einmal das Gegentheil erfolgte. Schwefel kann in verschiedener Form krystallisiren, aber jede dieser Formen ist an einen bestimmten Temperaturgrad gebunden; ein Widerspruch gegen das Causalgesetz würde nur dann stattfinden, wenn er bei derselben Temperatur sowohl in dieser als in jener Gestalt krystallisirte. Arsenik bewirkt Verlangsamung des Stoffwechsels. Er kann daher tödten, aber es widerspricht sich nicht, daß er eben sowohl eine größere Fülle des plastischen Lebens zu erzeugen vermag. Ist das Quantum Arsenik so groß, daß die Verlangsamung in absolute Hemmung übergeht, so tödtet er; ist es nur so groß, daß sie die Plasticität fördert, so bewirkt er ein blühendes Aussehen. Von Steiermark bis zur Schweiz ist der Genuß des Arseniks unter dem Namen Hidri habituell, namentlich weil er das Bergsteigen erleichtert. Auch den Pferden wird er gegeben, nachdem man sie zuvor hat saufen lassen, weil sie durch ihn ein glänzendes Schimmern der Haut bekommen. Die Art der Wirkung hängt also von der Quantität ab; ist sie verhältnißmäßig zu groß, so tödtet der Arsenik, wie dies manches Mädchen zu ihrem Schrecken erfahren hat, das durch seine Hülfe für den Liebhaber immer noch runder und vollwangiger werden wollte.

Daß niedriger stehende Substanzen auf höhere, höhere auf niedrigere einzuwirken vermögen, ist ebenfalls nur ein scheinbarer Einwurf gegen das Causalgesetz, der schon oben bei dem Begriff der Kraft seine Erledigung gefunden hat. Die niedrigere Substanz kann auf die höhere einwirken, weil sie in derselben als ein constitutives Moment enthalten ist und sich also in ihr wiederfindet. Ein lebendiges Individuum ist zugleich Materie; es kann daher, wenn es seinen Schwerpunct verliert, fallen und es kann daher von einem fallenden Körper getroffen werden, d. h. als ein organisches Wesen sich mechanisch verhalten. Umgekehrt vermag es mechanische Wirkungen hervorzubringen, zu denen es sich selbst bestimmt, weil es den Mechanismus in seinem Organismus einschließt; ohne die organische Lebendigkeit würde diese mechanische Bewegung z. B. mit den Tatzen packen, mit den Zähnen kauen, nicht da sein. Wenn wir uns daher zuweilen so ausdrücken, als ob eine Ursache andere Wirkungen, als in ihrer Substanz an sich enthalten sind, hervorzubringen vermöchte, so ist das nur eine rhetorische Wendung, die von den Vermittelungen absieht, welche von der einen Causalität zur andern überleiten. Der Mechanismus als solcher kann niemals eine chemische Wirkung haben, sondern nur günstigere Bedingungen für die Verwirklichung des chemischen Processes ermöglichen, indem er z. B. Wärme hervorbringt; entstehen kann der chemische Proceß nur aus sich, aus der chemischen Qualität der Substanzen. Wenn Metalle durch Oxydation zerreiblich werden, so ist die Zerreiblichkeit selbst als ein mechanisches Verhalten eine dem chemischen Proceß als solchem ganz fremde Beziehung. Bei der ursprünglichen Bildung der Weltkörper müssen wir, so weit wir uns eine Theorie davon entwerfen können, einen chemischen Proceß annehmen; wenn man aber denselben festhält, um die mechanische Bewegung derselben zu erklären, wie Pohl und nach ihm Wirth, Nöack u. A. gethan haben, so ist das ein Irrthum. In ihr wirkt die bloße Schwere als actio in distans und setzt alle chemische Affinität zur Gleichgültigkeit herab. Die chemische Wechselwirkung der Weltkörper fällt nur in das Licht. Organische Assimilation ist kein bloßer chemischer Proceß, wenn auch die Rohheit der iatrochemischen Therapie sie oft nur aus

dieſem Geſichtspunct auffaßt und darnach das Leben mißhandelt. Die qualitative Selbſtſtändigkeit der Cauſalität iſt es wohl, die Hegel im Auge hat, wenn er das Cauſalitätsverhältniß auf Verhältniſſe des phyſiſch-organiſchen und des geiſtigen Lebens anzuwenden für unſtatthaft erklärt. Er ſagt in der Logik: „Hier zeigt ſich das, was als Urſache genannt wird, freilich von anderm Inhalt, als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von dieſem ſelbſtſtändig beſtimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Urſache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, ſie als Urſache aufhebt. So iſt es unſtatthaft geſprochen, daß die Nahrung die Urſache des Bluts, oder dieſe Speiſen oder Kälte, Näſſe, Urſachen des Fiebers u. ſ. f. ſeien; ſo unſtatthaft es iſt, das Joniſche Klima als die Urſache der Homeriſchen Werke, oder Cäſars Ehrgeiz als die Urſache des Untergangs der republikaniſchen Verfaſſung Roms anzuſehen.“ Im dunkeln Gefühl der Unangemeſſenheit dieſer Sprechweiſe ſagt man daher auf dem geiſtigen Gebiet für Urſache auch Anregung, für Wirkung Eindruck. Es regt aber etwas nur an oder macht einen Eindruck, weil die Empfänglichkeit dafür da iſt. Bei der Erfindung des Heliotrops unterhielt ſich das Publicum auch mit einer Anekdote, wie Gauß zufällig durch das Blinken des Michaelisthurms in Hamburg nach dem Sonnenuntergang darauf verfallen ſei; er aber entgegnete mit Recht, daß er ohne Nachdenken, ohne langes Vordenken nie zu dem „Einfall“ gelangt ſein würde. Für das Genie eines Newton reichte vielleicht ein einziger Apfel, der ihm auf die Naſe fiel, hin, ihm den Briff der Gravitation zu erſchließen; einem Dummkopf könnten ganze Scheffel auf den Kopf fallen, ſo würde er nur noch dummer und dumpfer werden. Iſt Jemand ein geiſtreicher und witziger Menſch, ſo wird ein Glas Wein durch Steigerung der Nervenſpannung ihn anregen, ſeinen Geiſt und Witz noch verſchwenderiſcher mitzutheilen. Bewirken aber kann der Wein dieſelben nicht. Könnte Alkohol ſo große Dinge thun, wie geſegnet mit Geiſt und Witz müßten wir ſein!

Wir unterſcheiden von der Urſache auch die Miturſache oder Nebenurſache, die ſich zur Haupturſache, wie die Mehr-

heit der Gründe zum absoluten Grunde, verhält, indem sie einen Beitrag zur Causalität liefert, für sich allein jedoch unvermögend sein würde, die in der Wirkung gesetzte Veränderung hervorzubringen. Sie muß daher in diejenige Ursache, die sich als Wirkung setzt, *aufgenommen* werden, weil sie nur in der Einheit mit dieser *mitwirkend* sein kann; d. h. sie ist in der Substanz, die sich zur Causalität erschließt, eine nur accidentelle Bestimmung, deren Dasein oder Nichtdasein in die Form der Erscheinung zwar eine Modification bringen, sie selbst aber nicht erzeugen kann. Weil sie also nicht selbst die wirkende Ursache ist, so wird sie oft auch als Eine der *Bedingungen* ihrer Thätigkeit erklärt und kann sich auch in eine *Vielheit* von Ursachen ausbreiten. Die Reflexion, welche den Causalproceß von Außen durchmustert, geht hier gern von einem *Auch* zu einem andern. Eine Ernte ist mißrathen, so soll die zu große Hitze in dem einen Monat, aber auch die zu große Nässe in dem andern, aber auch der starke Nebel oder der zu lang anhaltende Ostwind u. s. w. die Ursache sein. Jemand erkrankt, so soll, daß er sich erkältete, aber auch, daß er einst zuviel gegessen, aber auch, daß er sich geärgert, aber auch, daß er zuviel gearbeitet u. s. w. die Ursache sein. Jemand ist berühmt geworden, so soll, daß er sich hervorgethan, aber auch, daß er Glück oder Unglück gehabt, aber auch, daß er viele Verbindungen unterhalten, aber auch, daß er die Gunst eines mächtigen Fürsten gewonnen u. s. w., die Ursache sein. Cicero in seinen philosophischen Dialogen ist für dieses etiam atque etiam reich an Umschreibungen mit accedit, quod, mit caeterum, mit superest, reliquum est, praeterea, mit non negligendum quoque esse videtur u. s. w., bis er mit der causa tamen principalis zur Sache kommt. Die Menschen streiten gern über den Vorzug, welche sie dieser oder jener der verschiedenen mitwirkenden Ursachen geben möchten, namentlich bei dem Besprechen von Kriegen oder Revolutionen und endigen solche Betrachtungen dann entweder mit der Einsicht, daß *Alles dahin zusammenwirkte* oder daß alle diese Ursachen doch *umsonst* wirksam gewesen sein würden, wenn nicht *außer ihnen noch Eine* thätig gewesen wäre. Diese eine, welche dann die vielen Mitursachen in sich zusammenfaßt, ist eben die wirkliche Ursache.

Das Verhältniß von Urſache und Wirkung iſt nicht nur in der Qualität, ſondern auch in der Quantität gleich. So groß die Urſache, ſo groß auch die Wirkung. Da die Subſtanz nur nach ihrer Nothwendigkeit wirkt, ſo muß die Größe der Wirkung der Größe der Urſache proportional ſein. Sie kann nicht kleiner, aber ſie kann auch nicht größer ſein. Die geiſtreiche Rhetorik ſpielt gern damit, aus kleinen Urſachen große Wirkungen und umgekehrt aus großen Urſachen kleine Wirkungen — das nascitus ridiculus mus des Horaz — hervorgehen zu laſſen. Im Mechaniſchen und Chemiſchen berechnen wir im Voraus die Wirkungen, weil wir die Größe der Urſache genau beſtimmen können, deren Effect mit ihr als ein exactes Correlat übereinſtimmen muß. Im Organiſchen und im Geiſtigen wird die Berechnung ſchwieriger, weil die Natur der Urſachen eine vielſeitigere und zartere wird. Hier ſind es bei der Auffaſſung des Cauſalproceſſes vorzüglich die Mitурſachen, welche den Blick zerſtreuen. Man verwechſelt die Form der anfänglichen oder letzten Erſcheinung mit der Urſache oder der Wirkung ſelbſt, um die Freude zu haben, ſich über eine Größe zu erſtaunen, die aus ſo kleinen Urſachen entſprungen ſei, oder eine Winzigkeit zu verlachen, welche das verächtliche Reſultat ſo großer Veranſtaltungen ausmache. Man läßt die wirkende Urſache in die kleinen Umſtände aufgehen, in deren Mitte ſie thätig wurde und überſieht bei dieſer Vermiſchung die eigenthümliche Energie der Subſtanz, welche ſich in die ganze Reihe der von ihr ausgehenden Wirkungen continuirt; ja, man vergißt, daß das Quantum ohne ſeine Qualität bedeutungslos iſt und bleibt bei dem ſinnlichen Schein der Größe ſtehen. Man erſtaunt ſich z. B. über die ungeheure Kraft, die ein Cubikfuß Waſſer, in Dampf verwandelt, ausübe. Allein als Dampf iſt ja das Waſſer nicht mehr Waſſer, ſondern eine elaſtiſche Flüſſigkeit, die ſich nach allen Seiten ausdehnt und, wo ſie Widerſtand findet, einen Druck bewirkt, der gerade ſo groß iſt, als die Spannung des Dampfes, die wiederum gerade ſo groß iſt, als der Grad der Erhitzung des Waſſers. Wenn ein wenig Blauſäure hinreicht, einen Menſchen augenblicklich zu tödten, ſo iſt es eben nur Blauſäure, deren ſpecifiſche Subſtanz eine ſolche Wirkung hat. Aus einer Eichel kann ein mächtiger Baum ent-

ſproſſen, weil ſie eine Eichel iſt. Aus einer Erdbeere wird immer nur ein niederer Strauch erwachſen. Ein ſo kleines Thier, wie die Nonnenraupe, verwüſtet ganze Wälder. Allein nicht dieſe einzelne Raupe bewirkt die Zerſtörung, ſondern die Fruchtbarkeit des Inſects, die in kurzer Zeit Milliarden hervorbringt. Als Inſect aber ſteht die Raupe höher, als die Pflanze, deren Baſt ſie zernagt und hat inſofern Gewalt über ſie. Wenn ganze Erdſchichten, ganze Gebirgszüge das Product kieſelſchaaliger Infuſorien, ganze Inſeln das Product kleiner Korallenthierchen, ungeheuere Kreidelager das Product kleiner Schnecken ſind, ſo iſt es ja nicht das einzelne Thierchen, welches dieſe Maſſen aufthürmt, ſondern es ſind Milliarden ſolcher Thierchen, deren todte Reſte wir in ihnen vor uns haben. Und welche Länge der Zeit war nicht erforderlich, dieſe Maſſen aufzuſchichten! Unſere heutige populäre Geologie, namentlich nach der Lyellſchen Richtung hin, läßt uns ja oft genug über die Zeiträume erſtaunen, die zur Bildung nur einer kleinen Inſel an Albions Ufern erforderlich geweſen ſein ſollen. Die Manier, die Kleinheit der erſten außerordentlichen Erſcheinung einer Urſache mit der Größe ihres Totaleffects zu contraſtiren, iſt vornämlich auch in der rhetoriſchen Behandlung des geſchichtlichen Pragmatismus beliebt. Die Unſcheinbarkeit des anfänglichen Auftretens eines welthiſtoriſch gewordenen Individuums wird lebhaft geſchildert, um dieſer Kleinheit die Größe der von ſeinem Wirken ausgegangenen Umgeſtaltungen eben ſo lebhaft entgegenſetzen zu können. Kanzelredner ergehen ſich gern in der Schilderung des armen Jeſu von Nazareth, des Zimmermannsſohnes, oder des armen Martin Luthers, des Bergmannsſohnes, um aus ſo kleinen Urſachen ſo große weltbewegende Wirkungen, wie das Chriſtenthum und die Reformation, hervorgehn zu laſſen. Wenn aber der eine nicht Jeſus, der andere nicht Luther geweſen wäre, d. h. wenn dieſe Individuen nicht in ihrem großen Geiſt und Gemüth die ganze durch ſie bedingte Zukunft anticipirt hätten, ſo würde die Größe der Wirkung, in welche ihr urſachliches Wirken ſich ſpäter entfaltete, umſonſt auf ſich haben warten laſſen. Hegel geißelt in ſeiner Logik die Manier, mit einem in der Geſchichtsſchreibung gewöhnlich gewordenen Witz für die umfaſſende und tiefe Begebenheit

eine Anekdote als erſte Urſache anzuführen; der innere Geiſt der Begebenheit hätte nicht erſt einer ſolchen äußern Erregung bedurft oder deren eine unzählige Menge anderer gebrauchen können, um von ihnen in der Erſcheinung anzufangen, ſich Luft zu machen und ſeine Manifeſtation zu geben und vielmehr ſei umgekehrt ſo etwas Kleinliches und Zufälliges erſt von ihm zu ſeiner Veranlaſſung beſtimmt worden; jene Arabeskenmalerei der Geſchichte, die aus einem ſchwanken Stengel eine große Geſtalt hervorgehen laſſe, ſei daher wohl eine geiſtreiche, aber höchſt oberflächliche Behandlung. In dieſem nämlichen Sinn ſagt J. H. Koſen (der Streit des Naturgeſetzes mit dem Zweckbegriff, Königsberg, 1845, 239) treffend: „Der dreißigjährige Krieg war eher da, als die Kaiſerlichen aus dem Fenſter geworfen wurden, die Franzöſiſche Revolution hatte begonnen, noch ehe den Leuten das Geld ausging oder die Köpfe abgeſchlagen wurden; dies waren blos einzelne, wenn auch dem Menſchen ſehr nahegehenden Erſcheinungsweiſen jener Ereigniſſe. Dem Verſtande aber, der die Geſchichte allein in den Erſcheinungen ſieht, erſcheint es ſehr plauſibel, daß ſo große Begebenheiten, wie die obigen, auch mit etwas recht Handgreiflichem, wie Kopfabſchlagen oder kein Geld haben, anfangen müſſen."

b) Das Subſtrat.

Eine Subſtanz wird Urſache, indem ſie im Herausſetzen ihres Weſens zur Wirkung in der Selbſtſtändigkeit eines andern Daſeins zeigt, was ſie an ſich iſt. Innerhalb der erſcheinenden Welt kann aber eine Subſtanz, um ſich zu manifeſtiren, ſich ein Daſein vorausſetzen, an welchem ſie durch ſeine von ihr geſetzte Veränderung erſcheint. Ein ſolches Daſein iſt nicht Mittel im Sinn des Zweckbegriffs, ſondern es iſt für die wirkende Subſtanz zufällig, obwohl es mit ihr irgendwie gleichartig ſein muß, da ſie es ſonſt nicht ergreifen und durch ſich beſtimmen könnte. Es iſt auch nicht Object, dem die Urſache als Subject gegenüberſtünde. Und doch hilft es die Wirkſamkeit der Subſtanz zu vermitteln. Ein ſolches Daſein, das ſich die Macht der Subſtanz zur Manifeſtation ihrer Eigenthümlichkeit unterbreitet, nennen wir Subſtrat oder, weil die Subſtanz als Urſache nur ihren Durchgang

durch daſſelbe nimmt, Mittelurſache, causa instrumentalis. Subſtrat iſt für den Begriff den Cauſalität daſſelbe, was die Grundlage für den Begriff des Grundes. Macht iſt die Subſtanz in ihrem Inſichſein als die Möglichkeit, ſich als Urſache zu ſetzen. Wenn die Macht ſich nicht blos zur Schau ſtellt, ſondern wenn ſie thätig wird, ſo wirkt ſie als Gewalt, die gegen ein anderes Daſein ſich negativ verhält und es zu einem gegen ſie ſelbſt Accidentellem herabgeſetzt. Dies vermag ſie jedoch nur, ſofern zwiſchen ihr und dem Daſein, deſſen ſie ſich bemächtigt, eine Einheit des Weſens exiſtirt, ſo daß die Zufälligkeit und Fremdheit des Daſeins ein Schein iſt, der ſich darin aufhebt, daß das Daſein unfähig iſt, der Gewalt, welche die Macht ihm anthut, Widerſtand zu leiſten. In der Bemächtigung und Gewältigung wirkt aber die Subſtanz lediglich nach ihrer Nothwendigkeit und wird deshalb, weil das Daſein durch ſie unabwendlich Noth leidet, kalt, unerbittlich, grauſam, ſchonungslos, blind und dämoniſch genannt, wie die Klapperſchlange dem Vögelchen magiſche Gewalt anthut, das, wenn auch zitternd und widerſtrebend, doch von ſelbſt in ihren aufgeſperrten Rachen fliegt, oder wie der Sclav in Perſien ſeinem Herrn mit gekreuzten Armen zuruft: ich ſei dein Opfer! Der Zweck iſt der Begriff einer Urſache, welche den Begriff ihres Mittels in ſich ſchließt, wohingegen die einfache Cauſalität zwar nach ihrer Nothwendigkeit rückſichtslos wirkt, aber in ihrer Beziehung nach Außen zufällig erſcheint. Das Daſein, auf welches ſich bezieht, muß ihr ſeinem Weſen nach inhäriren, allein die Realiſirung dieſer an ſich vorhandenen Unterordnung iſt actu für die Subſtanz ſo zufällig, als für das Daſein, an welchem ſie als deſſen Schickſal zu Tage kommt. Auf dem Standpunct des bloßen Schickſals iſt nicht von Recht, nur von Macht die Rede; der Schuldige erliegt ihm, aber auch der Unſchuldige mit ihm. Es iſt ſo, wie es iſt und kann weder durch Bitten noch durch Handeln geändert werden. Es zertrümmert, was ſich ſeinem Verhängniß entgegenſtemmt, wie die Lawine, die, vom Gipfel des Berges im unaufhaltſamen Sturz anſchwellend, ſchonungslos, Wälder, Heerden, Hütten und Menſchen begräbt. Wenn die naturaliſtiſche Rechtsphiloſophie die Macht mit dem Recht identificirt, ſo iſt hier vom Recht nur uneigentlich die

Rede, weil daſſelbe ohne die Freiheit und Schuld des Willens undenkbar iſt. In der Natur reicht, bildlich geſprochen, das Recht eines Weſens ſo weit, als ſeine Macht. Der Grashalm ernährt ſich von Waſſer, Luft, und Licht; das Schaaf frißt das Gras; der Wolf frißt das Schaaf; der Blitz tödtet den Wolf. Dies Alles geſchieht nach der Nothwendigkeit der Natur, allein der Ausdruck Recht iſt für dieſe unpaſſend, weil das Recht erſt mit dem Willen ſich begründet, in deſſen Idee die Gerechtigkeit und mit dieſer die Nothwendigkeit liegt, den Schwächern in ſeinem Recht gegen den phyſiſch Stärkern zu ſchützen. Dies iſt der Zweck aller politiſchen Gemeinſchaft, aller ethiſchen Gemeinweſen. Spinoza auf ſeinem Standpunct der reinen Subſtantialität, die alle Zweckmäßigkeit von ſich ausſchließt, verfuhr folgerichtig, wenn er potestas und jus identiſch ſetzte. Aber dies Dogma, welches allen Tyrannen und Uſurpatoren, Allen, welche den Werth menſchlichen Handelns nur nach dem materiellen Erfolge bemeſſen, ſo ſehr ſchmeichelt, widerſpricht der Sittlichkeit, für welche das Gerechte die Macht iſt, die äußerlich und vorübergehend ohnmächtig erſcheinen kann, ohne deshalb im Geringſten die Möglichkeit einzubüßen, weiterhin zur Gewalt gegen die Ungerechtigkeit zu werden. Die Tyrannen auf ihren Thronen zittern trotz ihrer Macht vor dem Geiſt der Gerechtigkeit. Ein Märtyrer erliegt der Gewalt, aber deshalb erliegt die Sache nicht, für die er ſtirbt, falls ſie eine gerechte iſt. Im Gegentheil wird ſie durch ſeinen Tod befeſtigt und wird eines Tags beweiſen, daß ihr Recht auch die Macht beſitzt, ſich zur Geltung zu bringen. Noch nie iſt das Blut eines wahrhaften Märtyrers umſonſt vergoſſen und die dankbare Nachwelt hat die Namen der Edlen, die für die Sache der Menſchheit den Tod erlitten, in unſterblichem Gedächtniß bewahrt.

Das Subſtrat bringt nicht ſelbſt etwas hervor, gibt aber der Urſache den Stoff, an welchen ſie mit ihrer Thätigkeit anknüpfen kann, ohne daß derſelbe eigentliches Mittel im teologiſchen Sinn wäre. Das Rad eines Wagens, der von Pferden gezogen wird, rollt auf dem Boden um, thut ihm Gewalt an, drückt ihm ſeine Spur ein, iſt aber ſeinerſeits ſo gleichgültig gegen ihn, als er gegen das Rad; er iſt nur ein Subſtrat für ſeine Bewegung. Chemiſche Subſtanzen bedürfen, ihren Antagonismus zu

realisiren, eines luftigen oder flüssigen Menstruums, welches nicht die Ursache ihres Processes ist, die nur in ihrer Polarität liegt, sondern nur eine causa instrumentalis ausmacht. Der Begriff des Mittels im eigentlichen Sinn fällt für jede chemische Substanz in die ihr entgegengesetzte. Die Pflanze erwächst aus ihrem Keim nach ihrer eigenen Nothwendigkeit, macht aber den Boden, indem sie sich in ihn einwurzelt und seine Säfte an sich zieht, zu ihrem Substrat. Ursache des Schlafs ist nur die Polarität des Lebens selber. Mittel, den Schlaf hervorzubringen, sind narkotische Substanzen. Das Lager aber, welches das lebendige Individuum sich zurecht macht, ist ein Substrat, leichter und bequemer zu schlafen. Für Substrat sagt man auch Element, στοιχεῖον, welches auch nicht Ursache des Lebendigen oder das Mittel seiner Existenz im engern Sinn, aber doch die Voraussetzung für seine Verwirklichung ist. Das Wasser ist nicht die Ursache der Existenz des Fisches; auch ist das Wasser nicht die Nahrung des Fisches, aber das Substrat seiner Bewegung. So sagen wir auch von einem Menschen, dessen Wirksamkeit in einem adäquaten Stoff sich bewegt, er habe den rechten Boden oder das rechte Element seiner Thätigkeit gefunden. Es liegt nahe, daß die Substanz im Drange ihrer Nothwendigkeit erfinderisch wird, sich den Uebergang zur Wirksamkeit zu ermöglichen und daher für ein ihr gerade versagtes Medium sich ein Anderes zum Substrat macht, wo denn der Begriff des Surrogates eintritt, den wir schon früher erörtert haben.

Das Substrat ist aber nicht nur ein Ding, ein in sich ruhendes Dasein, sondern es kann ebensowohl in einem gewissen Verhältniß von Dingen, Personen, Begebenheiten bestehen. Wir nennen dies Verhältniß die Umstände. Circumstantiae variant rem. Sie sind als solche ein Zufall, der aber dem Wirken einer Substanz entweder positiv entgegenkommt, so daß es für sie verführerisch ist, sich auf ihn einzulassen, oder der negativ gegen die Wirksamkeit einer Substanz sich abschließt und sie hemmt. Ein solcher Zufall ist die Veranlassung oder Gelegenheit. Es kommt nun auf die Thätigkeit der Substanz an, ob sie ihrerseits zu der Veranlassung, die sich bietet, zur Gelegenheit, die sich eröffnet, sich positiv oder negativ verhält. Die Gelegenheit ist da, muß

aber abwarten, ob ſie als Subſtrat der Cauſalität genommen wird. Sie iſt noch nicht ſelbſt Urſache, ſondern das für ſie empfängliche, die Subſtanz zur Thätigkeit reizende Daſein. Sie iſt da, wie in den Entreacts der Pariſer Theater die Händler mit Operngukern und Brillen ihren Kram mit den Worten ausbieten: Voilà l'occasion des lunettes! Ob Jemand ihnen eine Brille abkauft oder abmiethet, haben ſie abzuwarten. Die Subſtanz ihrerſeits ſucht nach einer Veranlaſſung oder Gelegenheit, ſich als Urſache zu ſetzen. Da ſie das wirkende Weſen iſt, ſo macht ſie ſich nicht nur aus Etwas eine Veranlaſſung, ſondern ſie ſchafft ſich, wie man ſagt, eine ſolche auch aus Nichts. Sie bricht nach dem Sprichwort die Gelegenheit vom Zaun und qualificirt, was es ſei, zum Subſtrat, woran ſie ihre Thätigkeit anknüpft. Ein hypochondriſcher Menſch findet immer Veranlaſſung zum Klagen und ein zänkiſcher immer Gelegenheit zum Streit. Staaten ſind, Krieg mit einander anzufangen, noch nie um eine „gerechte" Veranlaſſung verlegen geweſen. Die Engliſche Induſtrie bedarf einer ſteten Erweiterung ihres außereuropäiſchen Marktes, je mehr die Induſtrie auf dem Continente Europa's ſelbſt den Europäiſchen Abſatz vermindert. So ſuchen die Engländer überall nach neuen Handelswegen und ſind im Begriff, ſich durch die reichen Waſſeradern in Centralafrika, den Quorea und Benue hinauf, eine bis dahin ungeahnte Gelegenheit zu ſchaffen. Die Umſtände an ſich ſind als einfache Thatſachen nur ein Material für die Cauſalität. Die Freiheit des Geiſtes kann, was unmittelbar als eine Ungunſt der Umſtände erſcheint, in eine günſtige Gelegenheit umwandeln, wie Scipio Africanus, als er auf dem Ufer Karthago's beim Landen hinfiel, das böſe Omen, das im Fallen lag, ſofort in das Gegentheil verkehrte, indem er ausrief: Africa, te teneo! Wir Menſchen enden daher die Betrachtungen unſeres Schickſals oft mit dem Bekenntniß des Gemahls der ſchönen Angelica, jenes reichen Bauers, George Dandin, der am Schluß des erſten Actes bei Moliere im höchſten Zorn gegen ſich ausruft: Ah que je . . . vous l'avez voulu, vous l'avez voulu, George Dandin, cela vous sied fort bien, et vous voilà ajusté comme il faut, vous avez justement ce que vous méritez." Hätten die Menſchen die Umſtände anders benutzt, hätten ſie ihnen eine andere Bedeutung gegeben,

ſo würde freilich Alles ganz anders gekommen ſein. Sie haben es aber nicht gethan und ſo hat es denn nicht anders, als geſchehen, kommen können. Wird eine Gelegenheit verſäumt, ſo iſt ſie unwiderruflich dahin. Es iſt umſonſt, ihre Wiederkehr zu erwarten, denn die neue Gelegenheit iſt immer nur ſcheinbar dieſelbe. Das nur paſſive Warten, ob nicht eine Gelegenheit ſich finden werde, kann leicht zu der lächerlichen Rolle des Bauers bei Horaz führen, der, am Ufer ſitzend, auf die Gefälligkeit des Fluſſes wartet, daß derſelbe vorüberſtröme, ihn trocknen Fußes zum Jenſeits gelangen zu laſſen:

rusticus exspectat, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevom.

In der Geſchichte der Philoſophie hat der Carteſianismus den zwar aus ſeinen Principien folgerechten, darum aber nicht weniger abgeſchmackten Occaſionalismus von Arnold Guelinx zur Folge gehabt. Er beruhete auf dem Dualismus der ausgedehnten und denkenden Subſtanz. Keine derſelben vermag ihrer Natur nach auf die andere zu wirken. Materie und Geiſt ſollen nach dem Carteſianiſchen Syſtem als abſolut heterogen einander nur ausſchließen. Es bedarf alſo, da doch die Thatſache exiſtirt, daß wir unſern Körper nach unſerer Abſicht bewegen, der Vermittelung durch eine von dem Gegenſatz freie Subſtanz. Dies iſt Gott, deſſen Aſſiſtenz meine Glieder bewegt. Ich gebe Gott alſo durch die Abſicht, meinen Arm aufzuheben, Gelegenheit, als causa efficiens zu interveniren und erhalte ihn ſo in einer beſtändigen Wunderwirkſamkeit.

c) Der Cauſalnexus.

Das Verhältniß von Urſach und Wirkung erzeugt einen Zuſammenhang des Daſeins, der zu einem Progreß in's Unendliche ſich geſtaltet. Die Subſtanz ſetzt ſich als Urſach in der Wirkung; die Wirkung als ein geſetztes von dem Daſein der Subſtanz unterſchiedenes Daſein kann ſelbſt wieder Urſache werden: die Wirkung dieſer Urſache abermals Urſache und ſo in's Unendliche fort. Je nachdem nun von einem beſtimmten Puncte aus vorwärts oder rückwärts gegangen wird, erſcheint der Cauſalnexus als Progreß oder Regreß; dort wird von einem Daſein als Wirkung zu ſeiner Urſache, von dieſer als einer Wirkung

wieder zu einer Urſache u. ſ. f., hier von einer Urſache zur Wirkung, von ihr als einer Urſache zu einer weiteren Wirkung und ſo ins Unendliche fortgegangen.

Aber dieſe Doppelbeziehung jedes Daſeins als Urſache und Wirkung exiſtirt nur in der Reihe der empiriſchen Erſcheinungen, denn an und für ſich geht das urſprüngliche Weſen nicht wieder als Wirkung auf eine noch andere Urſache zurück, die abermals Wirkung einer noch weiter zurückliegenden Urſache wäre. Nur relativ kann ein ſelbſtbewirktes Daſein als die erſte Urſache oder als die letzte Wirkung betrachtet werden. Der Aether kann mit ſeiner rotirenden Bewegung als die erſte Urſache der Natur; der Anſchlag von Luthers antipapiſtiſchen Theſen 1517 an die Thür der Wittenberger Schloßkirche als die erſte Urſache der Deutſchen Reformation angeſehen werden. Umgekehrt kann der Menſch als die letzte Wirkung der progreſſiven Naturproduction, die Concordienformel als die letzte Wirkung der Lutheriſchen Reformation gelten. Allein nur relativ, denn über die erſten und letzten Puncte gehen wir zu einer weiteren Verurſachung wie zu einer weitern Auswirkung fort.

Die ſchlechthin erſte Urſache iſt zugleich die letzte, bis zu welcher der Regreß möglich iſt. Weil ſie nicht wieder Wirkung einer Urſache ſein kann, muß ſie abſolut und durchaus einfach ſein. In negativer Form ſagte Newton: causae praeter neceſſitatem non sunt multiplicandae. Die causa ſoll eben das urſprünglich wirkende Weſen ſelber ſein. Die Alten ſprachen von den erſten Urſachen im Plural, ἄλλια πρῶτα, ἀτια ἄπια, κυριῶς ἄιτια, ἄρχαι πρῶται. Sie können, als causa sui sensu eminentiori nicht Gegenſtand ſinnlicher Wahrnehmung werden, denn das Erſte, bis zu welchem die empiriſche Analyſe zurückgeht, iſt immer ſchon Product. Der Gedanke muß deshalb hier transſcendent werden, weil er zum überſinnlichen Grund der Exiſtenz fortgedrängt wird, gegen deſſen Anerkennung der Senſualismus ſich aus allen Kräften ſträubt. Erſt im Begriff der Idee können wir eine genügendere Löſung dieſes ſchwierigen Problems finden. Hier wollen wir einſtweilen nur die richtige Auffaſſung der Verirfragen erwähnen, mit welchen der Senſualismus zu imponiren ſucht, indem er fragt, ob die Urſache oder

die Wirkung eher geweſen ſei? Empiriſch iſt das Ei ein Product des Huhns. Was war nun, fragt er, eher, das Ei oder die Henne? Eine ſolche Frage kann man nicht eben ſo einfach, als ſie gethan wird, beantworten. Sagt man, das Ei ſei eher geweſen, ſo fragt ſich, woher? Sagt man, die Henne, ſo fragt ſich ebenfalls, woher? Und da der Eierſtock der Henne ohne Befruchtung das Ei nicht zum Product haben würde, ſo iſt es mit der Henne nicht genug, ſondern man bedarf auch noch des Hahns. Die ſinnliche Auffaſſung blickt, ohne ein Ei, ohne eine Henne vor ſich zu haben, in den unfruchtbaren Schooß des abſolut Leeren, aus deſſen Nichts Nichts werden kann. Allein dieſer Anlauf, das Ei oder die Henne ſo ganz abrupt haben zu wollen, iſt eben ein verkehrter, denn das Huhn kann nur in der Reihe der Organismen begriffen werden, in welcher es eine nothwendige Stufe der Entwickelung des Thiers ausmacht. Das Wie der empiriſchen Geneſis des erſten, ſo zu ſagen, factiſchen Huhns iſt gar nicht verſchieden von dem Wie jeder andern empiriſchen Exiſtenz als eines Erſtlings der Erſcheinung. In dieſem Sinn iſt es daher zweifellos, zu antworten, daß das Huhn unbedingt eher geweſen als das Ei, denn das Huhn als Hahn und Henne iſt das nothwendige Product der Entwickelung des thieriſchen Organismus. Man nehme die Gallinaceen aus der Reihe der Vögel hinweg und man wird ſofort die morphologiſche Lücke gewahren, die damit eintritt.

Die Cauſalität als ſolche wirkt auf einen beſtimmten Punct, in welchem ſie als ein Effect hervorkommt, der als ein anderes Daſein von ihr unterſchieden iſt, wenn er auch dem Weſen nach mit ihr übereinſtimmt. Fluth und Ebbe ſind etwas Anderes, als Sonne und Mond, welche ſie bewirken; die Fruchtbarkeit der Nilufer etwas Anderes, als die Ueberſchwemmung, welche ſie verurſacht; die Herrſchaft eines Volks über ein anderes etwas Anderes, als der Krieg, der ſie zum Reſultat hatte; das Vermögen eines Menſchen etwas Anderes, als die Mühen, durch die es erworben u. ſ. w. Das, was als Urſache wirkt, iſt aber in dem Gewirkten actu geſetzt und dieſe Thätigkeit als die directe Beziehung zwiſchen Urſach und Wirkung nennen wir die Hauptwirkung; die Subſtanz geht in ſie mit ihrer weſentlichen Energie über,

ohne ſich deshalb in ihrer Selbſtſtändigkeit aufzugeben. Inſofern von dieſer Wirkung als Urſache wiederum andere Wirkungen ausgehen, ſind dies indirecte oder Nebenwirkungen, z. B. daß durch die Ebbe ein Uferland bloß gelegt, durch Ueberſchwemmung eines Fluſſes Bäume ausgewurzelt, Vieh ertränkt, durch die Herrſchaft eines fremden Volkes der Charakter des überwundenen zur Verſtellung und Tücke verderbt, durch die Größe eines geſammelten Vermögens Hochmuth im Beſitzer erzeugt wird u. ſ. w. An ſich iſt der Cauſalproceß der peripheriſchen Wirkung der nämliche wie der der centralen; er wird durch ſeine Urſache eben ſo direct hervorgebracht, allein die Urſache ſelber iſt eben ſchon Wirkung. Denken wir uns die directe Wirkung als eine lineare Beziehung von a auf b, ſo können wir uns die indirecte unter der Form von Queerlinien vorſtellen, die rechts und links von a b ausgehen und ihren Verlauf für ſich haben. Die Urſache a, die ſich in b als Wirkung ſetzt, bringt während dieſes Proceſſes noch andere Wirkungen hervor, die nicht als ſolche in den urſprünglichen Cauſalnexus, der ſich nur auf das Reſultat b richtet, eingeſchloſſen ſind, ſondern als ſecundäre ſich nebenher aus ihm ableiten. Eine ſolche Nebenwirkung in ihrer beſondern Cauſalreihe bezeichnen wir auch als eine Seitenverbreitung der Hauptwirkung. Unſere Gewöhnung läßt uns unſer Augenmerk freilich auf die directe Wirkung richten, theils, weil wir ſelber, wenn wir etwas durchſetzen wollen, das Verhältniß von a und b als ein zunächſt ausſchließliches faſſen müſſen, theils weil allerdings die Thätigkeit der Subſtanz am Entſchiedenſten in b erſcheinen wird. An ſich aber breitet ſich jede Urſächlichkeit eigentlich nach allen Seiten, alſo in ſphäriſcher Form aus, wie auch die Kugelform oder wie man jetzt, nach dem Vorgange Boutigny's ſagt, der ſphäroidale Zuſtand die Urgeſtalt alles Materiellen iſt. Wir können von den Seitenverbreitungen die eine oder andere hervorheben; wir können mit dem beliebten „Auch" der empiriſchen Reflexion von einer zur andern übergehen; allein im Grunde übt die Urſache, indem ſie wirkt, eine Wirkſamkeit nach allen Richtungen hin aus. Daß wir Menſchen nur a und b als Anfang und Ende verbinden, liegt nicht in der Sache ſelbſt.

Bei der Betrachtung eines Planeten ſprechen wir von der Wirkung, welche die Attraction ſeines ſolaren Centralkörpers auf ihn ausübt; allein nicht dieſer allein zieht ihn an, ſondern alle himmliſchen Körper bis zu die letzten Regionen des Sternenalls ziehen den Planeten eben ſowohl an, als er umgekehrt ſie alle ohne Ausnahme attrahirt; die Attraction, die im Verhältniß von a zu b als eine gerade Linie erſcheint, wirkt nach allen Seiten als eine ſphäriſche. Wird eine Kanone auf einen beſtimmten Punct gerichtet, ſo haben wir ſie dabei nur als Urſache einer beſtimmten Veränderung im Auge; die Bombe, welche durch das Dach eines Hauſes ſchlägt, iſt das Ziel und die Wirkung des Schuſſes. Beſchränkt ſich aber die Wirkung deſſelben auf dieſe Zerſtörung? Erſchüttert die Kugel nicht, während ſie fliegt, die Luft, drückt ſie nicht durch die Luft auf alle in der Nähe befindlichen Gegenſtände, bringt ſie nicht einen eigenthümlich ſummenden Ton hervor, glühet ſie nicht, ſo daß ſie in der Dunkelheit ihren Pfad erhellt? Ein Menſch wird krank, ſo iſt der Schmerz der Desorganiſation die nächſte Wirkung und der Arzt muß ſich hüten, nicht eine laterale Nebenwirkung mit dem centralen Hauptheerde der Krankheit zu verwechſeln. Beſchränkt ſich aber die Wirkſamkeit der Krankheit auf die Verſtimmung oder Entbildung Eines Organs, der Lunge, Leber, Milz, des Magens, der Nieren u. ſ. w.? Afficirt nicht das Leiden des Einen Organs allmälig den geſammten Organismus? Und bleiben die Wirkungen hierbei ſtehen? Verſtimmt ſich nicht das Gemüth? Werden die Arbeiten des Kranken nicht gehemmt? Verurſacht die Heilung nicht Koſten? Wird nicht die Umgebung des Kranken in Mitleidenſchaft gezogen? Dehnt ſich alſo die Wirkſamkeit der Krankheit nicht nach allen Seiten hin aus?

Zwar ſprechen wir von localen Wirkungen, die auf einen gewiſſen Raum, von temporären, die auf eine gewiſſe Zeit beſchränkt ſein ſollen, allein nichts iſt gewiſſer, als daß ſolche Thatſachen ihre Wirkungen weit über ihre äußern Schranken ausbreiten und durch ihre Seitenverzweigungen mit einer Menge von Beziehungen verwachſen, die ſich vielleicht nur unſerer Beobachtung entziehen. In den Wiſſenſchaften enthüllt uns der Fortſchritt derſelben oft die Erkenntniß von cauſalen Zuſammenhän-

gen, welche die unmittelbare Auffassung als locale und temporäre Phänomen zu isoliren genöthigt gewesen war. So schienen die Gewitter im Winter an der schneebedeckten Küste Norwegens eine ganz locale Thatsache, über die man sich lange Zeit verwunderte. Aber woher diese Wintergewitter? Von dem westlich warmen Luftstrom. Woher dieser? Von dem warmen Wasserstrom, der aus dem Golf von Mexiko über die Bahamainseln nach Nordost fließt und an den Küsten Irlands und Norwegens mit immer schwächerem Zuge anprallt. Woher aber dieser? Von dem Rotationsstrom des Weltmeers, durch welchen das Wasser um das Cap der guten Hoffnung herum auf Amerika hindrängt und von den Ufern Centralamerika's nach Nordost rückläufig wird. Und woher dieser Strom? Von der Rotation der Erde von Westen nach Osten, welche die entgegengesetzte Strömung des Meeres von Osten nach Westen bewirkt. So hängt ein Wintergewitter in den Norwegischen Fjorden mit der kosmischen Bewegung der Erde zusammen. Eine neue Mode tritt zuerst als eine Ausnahme von der herrschenden Tracht auf. So ist sie eigentlich noch nicht Mode, sondern eine locale, als Curiosität vielleicht belächelte und verspottete Erscheinung. Wenn sie aber die Stimmung der Zeit symbolisch ausdrückt, so wird sie Mode und bewirkt eine allgemeine Umänderung der bestehenden Tracht. Warum ist Paris die Werkstätte der Mode der ganzen Welt? Nicht nur, weil die Pariser den meisten Geschmack, sondern auch, weil sie die feinste Fühlung des allgemeinen Weltzustandes haben. Und warum haben sie diese? Weil Paris das sociale Centrum der Europäischen Nationen ist, die insularen Briten nicht ausgeschlossen, die ja in St. Honoré ganze Straßen bewohnen. Für Pilatus und Kaiphas war die Kreuzigung Christi eine bloße Localbegebenheit, wie diese Auffassung auch im Bericht des Tacitus noch durchklingt. Allerdings hörte Christus mit seiner Kreuzigung auf, zu leben, aber die Wirkung seines Todes continuirt sich in zahllosen und unübersehlichen Formen durch die Menschheit. Weil Christi Tod die intensivste aller Thatsachen, so hat sie auch als Ursache den größten extensiven Umfang der tiefsten und vielseitigsten Wirkung.

Eine Wirkung hört auf, wenn die Urſache aufhört. Die Urſache hört auf, wenn die Subſtanz, von welcher die Wirkung ausgeht, zu exiſtiren aufhörte, oder wenn ſie aufhört, ſich zur Urſächlichkeit zu beſtimmen und aus ihrem Wirken in ſich zurückgeht. Dies Letztere iſt oft die Folge des Mangels eines Subſtrates, wodurch die an ſich mögliche Wirkſamkeit der Subſtanz zur Unthätigkeit verurtheilt wird. Wenn aber auch eine Urſache zu wirken aufhört, ſo hören deshalb nicht die von ihr geſetzten Wirkungen auf, ihrerſeits als Urſachen fortzuwirken. Die großen Revolutionen der embryoniſchen Periode in der Bildung unſerer Erde haben längſt aufgehört, allein die von ihnen hervorgebrachten Wirkungen nicht eben ſo, noch immerfort als Urſachen thätig zu ſein und unſere moderne Induſtrie z. B. verbrennt die Wälder, welche die Urzeit unſeres Planeten verkohlte und vergrub, zum zweiten Mal. Die Kreuzzüge haben längſt aufgehört, aber die Wirkungen derſelben ſind auch noch in unſerer heutigen Civiliſation fühlbar.

Weil alſo ein Daſein gar nicht exiſtiren kann, ohne nicht irgendwie zu wirken; weil es durch Vermittelung der Wirkung, die es erzeugt, wieder andere Wirkungen, die wieder zu Urſachen werden, hervorbringt; weil alſo, von welchem Punct man auch beginne, regreſſiv und progreſſiv, Uebergänge zu allen andern Puncten fortleiten, ſo entſteht ein Zuſammenhang von Allem mit Allem, ein nexus rerum omnium cum omnibus, in welchem die Erſcheinungen ſich als nähere oder entferntere Urſachen und Wirkungen zu einander verhalten, wie man ſcherzend geſagt hat, daß ein Glas Waſſer, an China's Küſten in den Ocean geſchüttet, die Urſache werden könne, daß ein Schiff an Englands Küſte ſcheitere.

Die Täuſchungen bei der Auffaſſung des Cauſalnexus gehören eigentlich in die Pſychologie und ſollen deshalb hier nur inſoweit erwähnt werden, als die Natur des urſachlichen Verhältniſſes dieſelben ontologiſch bedingt. Die Wirkung iſt eine Folge der Urſache und dieſe Folge erſcheint auch als eine Succeſſion in der Zeit. Wenn eine Subſtanz zur Urſache wird, ſo iſt ſie das Prius ihrer Wirkung, die als Daſein von ihr ſich unterſcheidet. Hier wird daher die Täuſchung möglich, das, was

der Zeit nach das Spätere ist, für die Wirkung von etwas der Zeit nach Früherem zu halten, was gleichwohl mit ihm in keiner causalen Verbindung steht. Dies ist der bekannte Trugschluß von dem post hoc, ergo propter hoc, der das Hauptfundament in der Unlogik des physischen und religiösen Aberglaubens ausmacht. Er begründet lediglich fictive Zusammenhänge, die nicht besser sind, als das: stat baculus in angulo, ergo pluit. Alexander Aphrodisias hat ihn in seiner Abhandlung von dem Schicksal und der Freiheit des Willens ausführlicher erläutert und wir heben daraus (Bibliothek der Griechischen Philosophen, Zürich 1782, IV, 208) folgende Stelle aus: „Fällt es nicht in's Auge, daß der Satz falsch ist: Alles, was auf ein Ding folgt, das hat in demselben Dinge die Ursache seines Daseins; oder: Alles, was einem Dinge vorgeht, ist desselben Dinges Ursache? Denn die Erfahrung zeigt uns an Dingen, die auf einander folgen, daß die spätern nicht allemal durch die frühern werden oder entstehen; es ist nicht Nacht, weil es vorher Tag gewesen; es ist nicht Winter, weil es vorher Sommer gewesen; es sind jetzt nicht die Isthmischen Wettkämpfe, weil zuvor die Olympischen gewesen. — Nicht das Aufstehen ist die Ursache des Gehens, sondern beider zusammen Ursache ist der Aufstehende und Gehende, oder desselben freier Entschluß. Sehen wir nicht, daß auf gleiche Weise, die Ordnung, in welcher Tag und Nacht auf einander folgen, nnd die Abwechselung der Jahreszeiten eine und dieselbe Ursache hat? Denn es ist jetzt nicht Sommer, weil vorher Winter gewesen, sondern die Bewegung und der Umlauf jenes göttlichen Körpers und seine Wendungen in der Schiefe der Ekliptik sind die gemeinschaftliche Ursache des Tages und der Nacht und aller Jahreszeiten. Die Nacht ist nicht Ursache des Tages, noch der Winter die Ursache des Sommers, als wäre das Letztere an das Erstere gleichsam angekettet, bis und so lange das Letztere entsteht.“ — Eine andere Täuschung wird dadurch hervorgebracht, daß das Substrat, an welches die Thätigkeit der Substanz anknüpft, oder das Dasein, welches sie zur Gelegenheit macht, mit der Ursache selber verwechselt wird, als ob Wasser die Ursache des Schwimmens der Fische, Luft die Ursache des Fliegens der Vögel, Armuth die Ursache des Dieb-

ſtahls, die Vergnügungen, die eine große Stadt bietet, Urſache der Verſchwendung u. ſ. w. ſeien. — Eine dritte Täuſchung endlich wird durch den falſchen Cauſalnexus in der irrigen Beziehung eines Daſeins als Wirkung auf ein anderes als ſeine Urſache hervorgebracht, in welchen Irrthum das Erkennen um ſo leichter verfallen kann, je vielſeitiger ein Daſein iſt, wie z. B. viele Krankheiten in ihren erſten Symptomen ſich ſehr ähnlich ſind, ſo daß ſie als Wirkungen leicht auf eine falſche Urſache bezogen werden können. — Eine ausführliche Abhandlung über alle dieſe Formen der Täuſchung des Bewußtſeins hat Hume in ſeinen Essays im dritten Theil des erſten Buchs, das vom Verſtande handelt, mit vielen Beiſpielen gegeben und gegen Ende im funfzehnten Abſchnitt die Regeln zuſammengeſtellt, nach welchen wir über Urſachen und Wirkungen urtheilen. Wenn Whewell's Geſchichte der inductiven Wiſſenſchaften mit Recht dadurch ſo intereſſant und lehrreich geworden iſt, daß ſie die Irrungen in Betreff der Cauſalität zum Leitfaden macht, an welchem die Geſchichte der Wiſſenſchaften ſich fortgebildet hat, ſo darf in dieſer Hinſicht J. Dûmas Philoſophie der Chemie (herausgegeben von Bineau, Deutſch von Rammelsberger, Berlin, 1839) nicht weniger hervorgehoben werden, denn dies Buch iſt, was der Titel nicht verräth, eine kritiſche Geſchichte der Chemie von Stahl bis Berzelius.

3. Reciprocität.

Da eine Subſtanz direct nur Urſache ihrer Wirkung von gleichem Inhalt zu ſein vermag; da ferner die Mittelurſache zu ihr in einem homogenen Verhältniß ſtehen muß und endlich die Urſache nicht nur zur Wirkung, ſondern Wirkung auch wieder zur Urſache wird, ſo iſt die Cauſalität in Wahrheit Reciprocität d. h. Wechſelwirkung der identiſchen Subſtanz mit ſich. Wirkt eine Subſtanz, ſo iſt die Wirkung als Daſein von ihrer Urſache verſchieden. Die Urſache als die ſich im Setzen der Wirkung manifeſtirende Subſtanz erſcheint als das active, die Wirkung, als die geſetzte Subſtanz, als das paſſive Daſein und dasjenige Daſein, durch deſſen Vorausſetzung die Subſtanz thätig iſt, als das Subſtrat ihrer Thätigkeit, auf deſſen Koſten ſie ihre Er-

ſcheinung nach Außen hin hervorbringt. An und für ſich iſt alſo eine Wirkung der Subſtanz nur in einem Daſein möglich, welches durch ſein Weſen im Voraus ihr angehört. Als Urſache kann ſie nur ergreifen und verändern, was an ſich natura sua dazu beſtimmt iſt, ergriffen und verändert zu werden, wie ein Funke eine Pulvertonne in die Luft ſprengt, während er im Waſſer erliſcht, wie eine tiefſinnige Philoſophie den empfänglichen Geiſt entzückt, während ſie an dem Flachkopf ſpurlos vorübergeht. Es exiſtirt alſo für jede Cauſalität in der That nur Eine Subſtanz, die mit ſich in Wechſelwirkung tritt, indem ſie als Erſcheinung ſich in eine active und paſſive unterſcheidet. — Dies iſt wieder nicht im Sinn des Spinozismus und Pantheismus zu verſtehen, als ob überhaupt nur Eine Subſtanz exiſtirte, ſondern es gilt von jeder Subſtanz, für ſie nun in concreto eine natürliche oder geiſtige. Mit dem Begriff der Reciprocität fällt die Mitte eines Subſtrats hinweg, weil an ſeine Stelle das Verhältniß von Subſtanz und Subſtanz tritt, worin jede Subſtanz die andere eben ſo beſtimmt, als ſie von ihr beſtimmt wird. Ohne die als paſſiv erſcheinende Subſtanz würde auch die als activ erſcheinende nicht als Urſache thätig ſein können. Wie ſie in Beziehung auf ſich Urſache ihrer ſelbſt iſt, ſo iſt ſie im Grunde in Beziehung nach Außen auch Urſache ihrer ſelbſt, denn ſie vermag ihr Weſen nicht zu ändern und kann in ihrem Wirken nur ſich ſelbſt bewirken. Sie würde aber gar nicht Urſache werden, wenn ſie nicht wirkte und inſofern macht die active Subſtanz ſich ſelbſt als paſſive zu ihrer Vorausſetzung, ſo daß die paſſive damit die Bedeutung erhält, ſich activ auf die active Subſtanz zu beziehen und damit dieſe als paſſive zu ſetzen. Der Unterſchied einer activen und paſſiven Subſtanz fällt alſo in die eine und ſelbe Subſtanz und zwar in der Weiſe, daß ſie, als die in beiden identiſche Actuoſität, auf jeder Seite ſowohl activ als paſſiv iſt.

In der Entgegenſetzung gegen ſich als wirkende Urſache wird die Subſtanz zur Gegenwirkung d. h. zu einer Urſache, welche auf die als Urſache wirkende Subſtanz zurückwirkt. Indem ſie dies thut, bewirkt ſie, daß die Urſache wieder zur Wirkung beſtimmt wird. Die Urſache erliſcht alſo nicht mehr

in der Wirkung, ſondern kehrt als Gegenwirkung in ſich zurück, nur, um aus ſich wieder zur Wirkſamkeit überzugehen. Die Wirkung iſt nicht blos ein von der Urſache geſetztes Daſein, ſondern wird ſelbſt wieder zur Urſache, welche die Urſache bewirkt. Es iſt folglich die identiſche Subſtanz, die als Urſache ſich zur Wirkung, als Wirkung ſich zu einer Urſache beſtimmt, die nicht blos in den Proceß übergeht, wieder Urſache einer andern Wirkung zu werden, ſondern die als wirkende zur nämlichen Urſache wird, als deren Wirkung ſie erſcheint. Dieſe Verſchlingung von Urſache und Wirkung, dieſer Kreislauf von Urſache und Wirkung, von Wirkung und Urſache, dies untrennbare Ineinander von Activität und Paſſivität, iſt ein unaufhörlicher Wechſel der Rolle. Thun und Leiden ſtellen wir uns gewöhnlich in der Einſeitigkeit vor, als wenn das, was als Leiden erſcheint, ein nur paſſives Daſein wäre und als wenn das Thun alles Leiden von ſich ausſchlöſſe, was nicht einmal von der abſoluten Thätigkeit Gottes geſagt werden kann, wenn man ihm nicht abſolute Gleichgültigkeit gegen Welt und Menſchen zuſchreiben will. Ein Daſein leidet, wenn ihm durch die Macht einer Subſtanz Gewalt angethan wird. Würde es aber leiden, wenn es für die Thätigkeit der Subſtanz nicht empfänglich wäre? Würde es leiden, wenn es nicht der Macht der Subſtanz ſich entgegenſetzte? Muß es nicht als ein der Erſcheinung nach ſelbſtſtändiges Daſein ſeine Eigenthümlichkeit geltend machen? Kann es derſelben ſich ſo entäußern, daß es ein reines Nichts würde? Und würde die Subſtanz auf ein bloßes Nichts wirken können? Unmöglich. Nur für den Unbegriff eines abſolut beſtimmungsloſen, ſich ewig gleichen und ſtupiden Atoms würden Activität und Paſſivität unmögliche Prädicate ſein.

Im Leiden muß alſo ſelber ein Thun geſetzt werden, welches dem Thun, wodurch es bewirkt wird, entgegenwirkt. Mit Widerſtreben ſieht der Verſtand ſich genöthigt, den Uebergang des Activen in das Paſſive, des Paſſiven in das Active zuzugeben. Er unterſcheidet im Mechaniſchen Attraction und Repulſion. Die eine ſoll ihm zufolge eine ganz andere Kraft als die andere ſein. Während er aber das Wirken der Materie beſchreibt, muß er zugeſtehen, nicht nur, daß jeder Körper eben

ſowohl jeden attrahirt, als er von jedem attrahirt wird, daß alſo in der Attraction Wechſelwirkung ſtatt findet; ſondern er muß auch zugeſtehen, daß jeder Körper jeden repellirt, wie er von jedem repellirt wird, daß alſo auch hier Wechſelwirkung ſtatt findet. Da nun aber Attraction und Repulſion zugleich exiſtiren, ſo muß der Verſtand ſogar zugeben, daß die gedoppelte Wechſelwirkung der poſitiven Attraction und der negativen Repulſion überall nur als ein identiſcher Act der Materie zu exiſtiren vermag, die ſich mithin activ und paſſiv auf ſich ſelbſt bezieht, indem Activität und Paſſivität ſich beſtändig in einander verkehren. Als Einheit der Attraction und Repulſion iſt die Materie in ihrer Cohäſion elaſtiſch, ſo daß dem Druck der Gegendruck als durch ihn hervorgebracht entgegenwirkt. Wenn eine chemiſche Subſtanz ſich mit einer andern verbindet, ſo iſt jede activ, jede paſſiv und zwar jede in der andern. Wir ſagen zwar: Eiſen wird von Sauerſtoff oxydirt und ſtellen uns dabei den Sauerſtoff als activ, das Eiſen als paſſiv vor. Aber leidet denn nicht auch der Sauerſtoff vom Eiſen? Bleibt er denn Sauerſtoff für ſich? Wird er nicht in Eiſenoxyd verwandelt? Im Organiſchen iſt es die Einheit des Lebens, die in allen Organen ſich gleichmäßig auf ſich bezieht, ſie zur Wechſelwirkung mit einander beſtimmt, ſie aus ſich, ſich in ihnen hervorbringt, ſo daß jedes Totalität iſt und der Organismus auch von dem Leiden, von der Erkrankung eines jeden Organs abſterben kann. Die Gottesfreunde des Mittelalters, Eckart, Tauler, Nicolaus, Suſo u. ſ. w. forderten vom Menſchen die Gelaſſenheit als ein Product ſeines Willens. Er ſollte, um mit Gott in das rechte Verhältniß zu treten, ſich von jedem egoiſtiſchen Intereſſe frei machen; dann würde er bewirken, die lautere Thätigkeit Gottes in ſich leiden zu können. Oft ſtellen wir uns bei dem Worte Leiden Schmerz vor; allein in der ganzen mechaniſchen und dynamiſchen Natur exiſtirt kein Schmerz und in der organiſchen und geiſtigen nur relativ, wenn die Macht einer Subſtanz das Leben durch ihre Gewalt zu vernichten drohet und damit die äußerſte Gegenwirkung deſſelben für ſeine Selbſterhaltung herausforderte. Schmerz iſt daher ſogar der thatſächliche Beweis der Energie des Lebens, denn das Todte

iſt fühllos. So lange ein Kranker noch Schmerzen fühlt, wirkt die Energie ſeines Lebens noch gegen ſeine Vernichtung zurück und Anäſtheſie iſt das Symptom, daß der Zerſtörungsprozeß in einem Organ ſich vollendet hat. In der Luſt iſt ebenſowohl Leiden geſetzt, als im Schmerz, aber ein Leiden, das als eine Steigerung des Lebensgefühls empfunden wird. Leiden und Thun gehen aber in einander über. Das Wort Leiden gewinnt daher auch die Bedeutung eines activen Geſtattens. Wir ſagen z. B. Jemand leide, daß ihm geſchmeichelt werde.

Die Reaction oder Gegenwirkung beginnt nothwendig in demſelben Augenblick, in welchem die Urſache zur Wirkung wird, denn die Subſtanz, die von einer andern als paſſive beſtimmt wird, kann nicht umhin, ſich activ zu äußern, indem ſie die Urſache durch die Aufnahme in ſich verändert. Es iſt die weſentliche Einheit der Subſtanz in den beiden relativen Subſtanzen, welche die Reaction nothwendig hervorbringt. Als äußere Erſcheinung und demnach auch für die empiriſche Wahrnehmung kann die Reaction in der Form eines beſtimmten Reſultates oft erſt dann ſich bemerklich machen, nachdem ſie einen größern Raum oder eine längere Zeit durchlaufen hat; ausbleiben aber kann ſie nicht. Dies möchten Verbrecher ſich oft gern einreden, als ob die Natur oder der Geiſt zu Gunſten ihrer Schandthaten von der Nothwendigkeit ihrer Wirkſamkeit abſtrahiren würden, während ſchon die Unruhe ihres böſen Gewiſſens vom Augenblicke der vollbrachten That an die Reaction des guten Geiſtes iſt, deſſen Zorn ſie gegen ſich erregt haben. Man kann ſagen, daß in dem Moment, in welchem der Mörder, ungeſehen von Menſchen, den Dolch zückt, ſich auch ſchon das Richtſchwert über ſeinem Haupte erhebt, wenn auch Jahre vergehen, bis ſein Verbrechen entdeckt wird. Ironiſcher Weiſe bewirken viele Verbrecher die Entdeckung ihrer Unthaten gerade durch die Vorkehrungen, mit denen ſie dieſelbe in ewige Vergeſſenheit zu verhüllen wähnen. — Wie es nun eine Reaction als Fluch gibt, ſo gibt es auch eine Reaction als Segen, wie Franz v. Baader in einer kleinen Schrift erbaulich nach Jakob Böhm auseinandergeſetzt hat.

Uebergang.

Alle Wirklichkeit wird als Erscheinung des Wesens durch die Wechselwirkung zur Einheit mit sich zusammengehalten. Alle himmlischen Körper; das Erdinnere und die Erdoberfläche; Meer und Festland; Erde und Luft; Boden und Pflanze; Pflanze und Thier; Thier und Thier; Erde und Mensch; Mann und Weib; Volk und Volk, Familie und Gesellschaft; Haus und Schule; Schule und Leben; Staat und Kirche; natürliche und geoffenbarte Religion — Alles lebt im Kampf der Wechselwirkung. Der Unterschied der Wechselwirkung von der einfachen Causalität liegt also darin, daß diese in ihrem Proceß von Ursache zur Wirkung, von der Wirkung als einer Ursache wieder zu einer andern Wirkung und so in's Unendliche fortgeht, während jene einen Kreis beschreibt, der als ein in sich thätiger Proceß beständig von sich ausgeht, in sich zurückzukehren; ein Rückgang, der nur möglich ist, sofern die Causalität als Wirkung, die auf ihre Ursache als Ursache zurückwirkt, demselben Wesen oder richtiger derselben Wesenheit angehört. Die Existenz zweier Substanzen, die sich als active und passive verhalten, hebt sich folglich zu einem bloßen Schein auf und es ist an und für sich nur Eine Substanz, die sich in eine active und passive unterscheidet und worin die active eben so sehr zur passiven als die passive zur activen sich verkehrt. Gegen diesen Begriff des Wechselwirkens mag der Verstand sich noch so sehr sträuben; er mag ihn, wie Schopenhauer thut, ein Monstrum nennen; dies Monstrum eines gegenseitigen Uebergehens existirt, weil die Einheit existirt, die, als thätige und leidende, mit sich in Wechselwirkung tritt. Diese Einheit als der Grund der Wechselwirkung ist also die subjective Kraft der Substanz d. h. die Substanz ist selber das Subject, welches sich in seinen Unterschieden setzt und diese Unterschiede in sich aufhebt, um sie wieder zu setzen und sich als den continuirlichen Proceß dieser Thätigkeit zu erhalten. Diese Einheit ist ein neuer Begriff, der des Zweckes als der Begriff des Wesens, der an und für sich den Proceß der Causalität bestimmt. Die Wirklichkeit ist hier nicht nur die Nothwendigkeit, welche sein muß, weil sie kann, sondern diejenige, welche sein muß, weil

sie sein soll. Die Wirklichkeit kann nicht anders sein, als sie an und für sich sein soll, so daß das Verhältniß der Substanz als Ursache zu sich als Wirkung durch die Einheit der Substanz im Voraus zur Wirksamkeit bestimmt ist. Wir sprechen zwar oft so, als ob in der Wechselwirkung a und b auf einander wirkten, so daß a sich in b, b sich in a setzt; allein wir vergessen die Einheit hervorzuheben, durch welche allein dieses Uebergehen in einander möglich ist, so daß man sagen müßte: $x = \frac{a + b}{b + a}$. Das Seinsollen ist die ideell-reelle Macht, die sich schon unmittelbar als Einheit ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verhält, so daß empirisch nur dasjenige als thatsächliche Erscheinung gesetzt wird, was zuvor schon im Begriff gesetzt war. Der Zweck ist die als Begriff wirkende Ursache, die in ihrem Wirken überall nur sich selber bewirkt und in ihrem Resultat nichts Anderes, als den Inhalt ihres Begriffs, zur Erscheinung bringt.

In meinem System der Wissenschaft, 83 ff., sind als die allgemeinen Formen der Causalität der mechanische, dynamische und organische Proceß in der Art unterschieden, daß der erstere nur eine formale Veränderung hervorbringt, indem er eine Bewegung erzeugt, die sich von Außen her mittheilt und sich in den Gegenstand, auf den sie trifft, einfach continuirt; daß der zweite eine reale Veränderung setzt, indem er die Beschaffenheit eines Daseins umstimmt; daß der dritte eine reale Veränderung hervorbringt, welche immer wieder dieselbe Form zum Resultate hat, so daß das Anderswerden nur die Bedeutung einer Entwicklung der zu Grunde liegenden Einheit gewinnt. Der mechanische theilt eine Bewegung mit, ohne das Innere eines Daseins zu verändern; der dynamische verändert ein Dasein in sich selbst und erhebt es damit entweder auf eine höhere oder setzt es auf eine niedrigere Stufe herab; der organische bringt in seiner Veränderung immer wieder dasselbe Product hervor. Hegel hat diese Formen der Causalität als diejenigen behandelt, in denen der subjective Begriff sich als Objectivität realisire. Er hat daher auch nachzuweisen versucht, daß der Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen im Mechanischen, Chemischen und Te-

teologiſchen vorkomme, allein dies iſt, wie ſchon früher bemerkt worden, ein Irrthum, denn dieſe Begriffe müſſen nur als Formen der Cauſalität gefaßt werden und der Unterſchied des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, der einer höhern Region angehört, fällt noch nicht in ſie. Eher könnte man ſagen, daß der mechaniſche Proceß unter das Schema des Ganzen und ſeiner Theile; der chemiſche unter das der Kraft und ihrer Aeußerung; der teleologiſche unter das des Innern und Aeußern falle. Oder auch, wenn man mit Kant den Mechanismus und Chemismus unter die Kategorie der cauſalen Nothwendigkeit zuſammenfaßt, ſo könnte man den teleologiſchen Proceß unter die Wechſelwirkung ſubſumiren, weil ſie bereits die Einheit der reciproken Subſtanzen enthält. Richtiger aber wird die Cauſalität in allen ihren Formen unter den Zweckbegriff ſubſumirt, der ſich der Wechſelwirkung zur Vermittelung der Realiſirung ſeiner Einheit bedient. So wirft ſich z. B. die Gattung in den Unterſchied der Geſchlechter auseinander, um durch die Wechſelwirkung derſelben ſich in immer neuen Individuen zu erhalten. So liegt im Begriff der Menſchheit die Humanität als die ſelbſtbewußte Einheit der weſentlichen Gleichheit aller Völker in der theoretiſchen wie praktiſchen Vernunft. Dieſe Einheit muß ſich als Zweck durch die Wechſelwirkung aller Völker realiſiren. Schließt ſich alſo ein Volk von derſelben aus, ſo kann es doch auf die Länge ſeine Iſolirung nicht erhalten, wie wir jetzt an den Japaneſen ſehen. Von der Mitte des ſiebzehnten Jahrhunderts bis jetzt haben ſie ſich in einer bewundernswürdigen Weiſe in ſich abgeſchloſſen, ohne ſchlaff zu werden, ohne zurückzuſchreiten, weil ſie durch die Vermittelung der Chineſen und Holländer alle Fortſchritte der Chineſiſchen und Europäiſchen Cultur progreſſiv in ſich aufgenommen haben. Sie ſind bei einer viel ſtrengeren Vereinſamung als die Chineſen doch nicht in die Indolenz des Reiches der Mitte verſunken, weil der friſche Hauch des Meeres ſie als ein Inſelvolk kräftigt, weil der vulcaniſch unruhige, an vielen Orten nur durch künſtlichſten Anbau ergiebige Boden ihrer Eilande die regſte Arbeit für eine ſo ungeheure Menſchenmaſſe herausfordert, weil der Gegenſatz der Küſten- und Binnenbewohner, der Gegenſatz der rauhen Weſt- und milden Oſtſeite und die Mannigfaltigkeit der

kleinen dem Kaiser unterworfenen Feudalstaaten eine große Rührigkeit im Innern erzeugt. Aber die Angelsächsische Race zwingt die Japaner trotzdem, ihre für sie genügende und glückliche Abgeschlossenheit aufzugeben und in die allgemeine Wechselwirkung aller Völker einzugehen. Und sie zwingt sie dazu, weil diese Wechselwirkung nach dem Zweck der Einheit des Menschengeschlechtes auf diesem Planeten sein soll.

Dritter Abschnitt.

Teleologie.

Die Lehre vom Zwecke.

In den nicht philosophischen Wissenschaften mag die Ordnung der Begriffe gleichgültiger sein; in der Philosophie darf sie es nicht sein, weil die Ordnung in ihr die Folge des Zusammenhangs sein soll, in welchem die Begriffe durch ihre eigene Nothwendigkeit sich auf einander beziehen. Die Frage nach der Stellung eines Begriffs ist in ihr identisch mit der Ableitung desselben. Wir haben den Zweckbegriff als den dritten metaphysischen Hauptbegriff gesetzt und wollen noch einmal vor seiner Entwicklung die Reihe der Begriffe durchrechnen, aus welcher er sich als Resultat ergeben hat. Wir sind ausgegangen vom Begriff des reinen Seins als des absoluten Abstractums des von jedem besondern Inhalt des Bewußtseins, von aller Bestimmtheit abstrahirenden Denkens, das in seiner Voraussetzungslosigkeit mit dem Begriff des Nichts sich voraussetzenden Seins zusammenfällt. Hierdurch wurde es möglich, das Sein als das sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmende zum freien Gegenstand unseres Erkennens zu machen.

Es zeigte sich als ein unmittelbar in sich bestimmtes, als Qualität, die gegen ihre äußere Grenze zunächst gleichgültig oder Quantität ist; eine Gleichgültigkeit, die an der Qualität selber ihre innere Grenze findet, so daß als der wahre Begriff des

Seins der der Modalität resultirte, in welcher Qualität und Quantität nur Momente sind. Das Sein an sich ist gegen den Proceß seiner modalen Veränderungen indifferent, weil es vielmehr selbst der Proceß dieser Veränderungen ist, in deren Verlauf es sich als das absolute Maaß derselben gleich bleibt. Aus dieser Indifferenz entstand uns der Begriff des Seins als des Wesens, welches der Grund seiner Existenz ist und in seinen Veränderungen sich auf sich bezieht, so daß sie, weil sie das Wesen selbst nicht zu ändern vermögen, zu einem bloßen Schein desselben werden. Was im Begriff des Seins der des Nichtseins, das ist im Begriff des Wesens der des Scheins. Das an sich Eine Wesen setzt seine Existenz in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die es von Innen her als ihr Gesetz beherrscht und sich zum Inhalt ihrer Form macht, so daß es als das Ganze seinen Theilen, als Kraft seiner Aeußerung, als Inneres seinem Aeußern immanent ist. Hieraus folgte, daß das Wesen die Einheit seiner selbst als des Grundes und der Erscheinung als seiner Existenz oder die Wirklichkeit ist, in welcher es als das Innere in sein Aeußeres aufgeht. Als diese gediegene Einheit ist es die Substanz, die gegen den Wechsel ihrer äußern Unterschiede sich gleichgültig verhält. Indem die Substanz aber sich im Unterschied von sich selber als ein anderes Dasein setzt, wird sie Causalität, Ursache einer Wirkung. Sofern sie nun Ursache werden kann, ist sie nur die Wirklichkeit ihrer Möglichkeit, und sofern sie dagegen, daß sie wirkt, an sich gleichgültig ist, erscheint ihr Wirken als eine bloße Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der nur zufälligen Wirklichkeit als eine blos relative, die jedoch unmöglich wäre, wenn nicht die Wahrheit der Wirklichkeit die absolute Nothwendigkeit des Wesens selbst wäre. Wie sollte denn, was wir zufällig nennen, möglich sein, wenn nicht die Nothwendigkeit an sich existirte? Das Verhältniß der einzelnen Wirklichkeiten zu einander erscheint zwar als ein solches, das eben so gut auch anders sein könnte und eine kleine Veränderung im ursachlichen Zusammenhang muß in der That sofort eine ganze Reihe von Folgen nach sich ziehen, allein ihren letzten Grund haben alle diese Veränderungen doch nur in der unabänderlichen Natur des Wesens selbst. Diese also, die absolute Nothwendigkeit, ist es, die sich in dem Verhältniß der Existenzen

unwiderſtehlich geltend macht und in ihrer unbeugſamen Unfehlbarkeit gegen die Form, in der ſie wirkt, gleichgültig iſt. Der Zufall iſt daher, weil er aus dem freien Zuſammentreffen in ihrem Daſein gegen einander gleichgültiger Exiſtenzen entſteht, wirklich ein Zufall, der ſein oder nicht ſein konnte und deſſen Wirklichkeit trotz ihrer Thatſächlichkeit den Werth nur einer Möglichkeit hat, der aber doch in dem einmal gegebenen Zuſammenhang wirklich werden mußte, relativ alſo nothwendig war. Von Seiten des Weſens als des ſchlechthin nur ſich ſelbſt bewirkenden erſcheint er deshalb nur als die gleichgültige Form, in welcher es ſich als die wahrhafte Wirklichkeit enthüllt, wie wir mit Recht ſagen, daß, wenn nicht dieſer Zufall daſſelbe zu ſeiner Wirkſamkeit gebracht hätte, ein anderer es gethan haben würde. Weil die Nothwendigkeit, ſich zu äußern, ſich ſelbſt die Gelegenheit ſchafft, verſchwindet der Zufall, da er, als ihr eigenes Werk, nothwendig wird und ohne ihre Thätigkeit gar nicht exiſtiren würde. Die Wirkung des Weſens wird mithin ſelbſt wieder Urſache, die auf das Weſen zurück geht, ſeine Nothwendigkeit zur Urſachlichkeit zu beſtimmen, ſo daß ſein Wirken Wechſelwirkung iſt. Hier iſt es, wo die letzte Tiefe des Weſens mit der äußerſten Oberfläche ſeiner Erſcheinung in Eins zuſammenfällt. Mitten in der gemeinen Wirklichkeit iſt es doch die Macht der abſoluten Nothwendigkeit, die im anſcheinenden Zufall ſich offenbart. Die Plötzlichkeit dieſes excluſiven Punctes, der für unſere Auffaſſung als ein tragiſcher oder komiſcher erſcheinen kann, iſt nur ſcheinbar ein außerordentliches Geſchehen, denn er würde gar nicht als eine, ſei es erhabene, ſei es lächerliche, Entſcheidung des Schickſals exiſtiren, wenn nicht das Weſen ſchon in dem ganzen vorangängigen Verlauf mit ſeiner unverwüſtlichen Rückſichtsloſigkeit beſtändig thätig geweſen wäre. Alle dieſe Exiſtenzen, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit eine ſolche Beziehung gar nicht ahnen ließen, treten mit Einem Mal bei der Rückkehr der Nothwendigkeit in ſich in dem Zuſammenhang, an welchen die geheime Nemeſis ſie ſchon längſt geſchmiedet hatte, als mitwirkende Urſachen in einer ganz neuen Beleuchtung hervor, wie im Verhör eines Criminalproceſſes die an ſich weit entlegenen Umſtände und die in Raum und Zeit zerſtreuten an und für

ſich zufälligen Handlungen von Perſonen plötzlich zu ineinandergreifenden Momenten eines ſchauerlichen Dramas werden.

Hiermit hebt ſich die Nothwendigkeit aus dem Begriff des blos urſachlichen zu dem Begriff derjenigen Nothwendigkeit auf, welche nicht anders ſein kann, weil ſie nicht anders ſein ſoll. Dieſe Nothwendigkeit iſt der Zweck des Geſchehens, oder auch der Zweck iſt die Urſache, welche als die im Voraus ihrer Wirklichkeit gewiſſe Möglichkeit durch die cauſale Nothwendigkeit ſich realiſirt. Dies iſt der innere Zuſammenhang, in welchem der Begriff des Zweckes mit dem des Weſens ſteht. Der Zweck iſt das Weſen, welches die Thätigkeit der Cauſalität als Anfang, Mitte und Ende beſtimmt. In der cauſalen Nothwendigkeit liegt nur erſt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil jede Subſtanz natura sua nur ſo wirken kann, als ſie unter den gegebenen Umſtänden gerade hier und jetzt wirken muß. In der teleologiſchen Nothwendigkeit hingegen liegt, daß das Geſchehen nicht anders ſein kann, weil es von vorn herein nicht anders ſein ſoll und der Zufall inſofern ausgeſchloſſen wird. Die zweckmäßige Nothwendigkeit geht von ſich aus, um in ſich zurückzukehren und unterwirft ſich die Cauſalität nur als das Mittel ihrer Verwirklichung, das ſie als Macht von Innen aus beherrſcht, während die Rückkehr der Subſtanz aus ihrer Wechſelwirkung in ſich nur erſt eine blinde Actuoſität iſt. Man kann, wie Hegel und nach ihm Andere gethan haben, die Aufhebung der ſubſtantiellen Cauſalität zum Begriff den Uebergang derſelben zur Freiheit nennen, allein man muß dabei wohl erwägen, daß Freiheit hier erſt den allgemeinen Sinn einer durch den Begriff beſtimmten Nothwendigkeit hat. Der Begriff der ethiſchen Freiheit enthält auch dieſen Begriff, allein zugleich die ſpecifiſche Beſtimmtheit des Zweckes als des Guten. Wenn man in der neuern Zeit den Ausdruck Wille auf die Zweckmäßigkeit der Natur angewendet und von dem Willen in der Natur geſprochen hat, ſo iſt das eine nicht empfehlenswerthe Vermiſchung des Ethiſchen mit dem Phyſiſchen, denn zum Begriff des Willens gehört weſentlich das Bewußtſein des Zweckes, während in der Natur eine bewußtloſe Zweckmäßigkeit exiſtirt, die als Thatſache der Erfahrung das Problem hervorruft, ob ſie nicht das Product einer von ihr

unterſchiedenen Intelligenz ſei. Mit der Frage, warum, weshalb, wozu etwas da ſei oder geſchehe, gehen wir ſowohl über das Was als das Wodurch hinaus.

Der Zweckbegriff bei Ariſtoteles, Kant und Hegel.

Ariſtoteles in ſeiner Metaphyſik unterſcheidet allerdings vier Urſachen: 1) die materielle, ὕλη als das ἄιτιον, ἐξ οὗ; 2) die formelle, εἶδος, μορφὴ, τὸ τί ἦν εἶναι, auch λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, auch ὀυσία; 3) die bewegende, ἀίτιον, ἀφ' οὗ, κινοῦν, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; 4) die Endurſache oder den Zweck, τέλος, οὗ ἕνεκα, λόγος, εἷς ὁ. Allein Ariſtoteles bewegt ſich in dieſen Ausdrücken mit Freiheit, ſo daß er keineswegs immer denſelben für denſelben Begriff wiederholt; in Anſehung des Gedankens aber, den Zweckbegriff an die Spitze zu ſtellen, zu welchem die andern Urſachen fortſtreben, indem ſie letztlich durch ihn bewegt werden, bleibt er ſich gleich, ſo daß er die nur nach der blinden Nothwendigkeit wirkende Zweckthätigkeit unterſcheidet: τὸ ἐν τῇ ὕλῃ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Der Zweck iſt das Erſte: πρῶτον, das Gute: ἀγαθόν, um deſſentwillen die Bewegung exiſtirt und Gott ſelber iſt nach ihm der abſolute Zweck. Ariſtoteles ſtellt ſeinen Grundgedanken noch in den Ausdrücken von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια dar, von denen die δύναμις der ὕλη, die ἐνέργεια der μορφή, die ἐντελέχεια dem τέλος entſpricht. Die bewegende Urſache wird oft mit der formellen in Eins zuſammengefaßt, ſo daß im Weſentlichen drei: Stoff, Form und Zweck bleiben. Die auf den Begriff des Zweckes bezüglichen Stellen der Metaphyſik ſind von Glaſer: die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841, 145—151 zuſammengeſtellt. Ariſtoteles führt den Begriff des Zweckes nicht in einer ſyſtematiſchen Weiſe aus, ſondern kommt von vielen Seiten her auf ihn als die ideelle Nothwendigkeit zurück, die als das Unbewegte, als der Begriff, als das immateriell Erſte, den realen Proceß des Geſchehens von Innen her leitet. Immer aber behandelt er ihn in der engſten Verbindung mit dem Begriff der Cauſalität.

Den Begriff im logiſchen Sinne als die Unterſcheidung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen identificirt er nicht mit

dem Zweckbegriff. Er nennt ihn auch λόγος aber als den ὅρος, der das γένος und das καθόλον bestimmt; οὐσία aber gebraucht er premiscue für ὕλη, εἶδος, τέλος, καθόλον, gerade wie wir im Deutschen das Wort Wesen ebenfalls nach den verschiedensten Seiten hinkehren. Die Lateiner haben οὐσία mit Substanz übersetzt; ὑποκείμενον nennt Aristoteles das bestimmte Wirkliche, das τόδετι, τοιόνδε, ein solches, nämlich für sich Selbstständiges, das kraft seines Wesens der Nothwendigkeit desselben unterworfen ist. Er stellt deshalb wiederholt sehr weitläufige Untersuchungen an, was οὐσία, Substanz, genannt werden könne. Ein Körper z. B. ist als dieser bestimmte ein ὑποκείμενον. Können aber Punct, Linie, Ebene, Substanzen genannt werden? An dem Körper existiren sie als dessen Bestimmtheit, denn er kann ohne Punct, Linie und Ebene gar nicht gedacht werden, existiren sie aber für sich? Steine, Pflanzen, Thiere, Menschen, sind Substanzen, aber zur Wirklichkeit gehört, daß sie, wie wir es jetzt ausdrücken würden, auch als dieses Einzelne concrete Existenz haben, die Substanz Mensch z. B. in diesem Sokrates. Die Lateiner haben nun ὑποκείμενον mit substratum und subjectum übersetzt, nämlich id, quod essentiae praedicatis subjicitur.

Diese Bedeutung des Subjects wurde nun in der Logik herrschend, wozu die Aristotelischen Kategorien schon die Anleitung gaben. Es empfing eine grammatisch-logische Stellung als dasjenige Dasein, welches durch allgemeine Bestimmungen als seine Prädicate bestimmt werden soll. Innerhalb des Begriffs, λόγος, ὅρος, wurde das Allgemeine γένος, das Besondere als die διαφορά: εἶδος und das Einzelne ἴδιον oder τὸ καθ' ἕκαστον, ja selbst ἄτομον genannt. Man sehe die weitverzweigte Geschichte dieser Terminologie in Prantls Geschichte der Abendländischen Logik. Sie behauptete sich bis auf Kant.

Nicht daß Kant in der logischen Terminologie eine sonderliche Aenderung vorgenommen hätte. Er schloß sich darin dem Herkommen der Schulen an. Allein dadurch, daß er das Ich zum Mittelpunct der rein theoretischen Untersuchungen machte, trat eine merkwürdige Veränderung in den Sprachgebrauch ein. Für Ich wurde sehr bald, nachdem Reinhold seine Briefe über die Theorie des Vorstellungsvermögens herausgegeben, Subject

ſchlechthin geſagt und das Subject dem Object entgegengeſetzt. Fichte in ſeiner Wiſſenſchaftslehre bildete dieſe Wendung weiter aus und Schelling im Syſteme des transcendentalen Idealismus vollendete ſie. Das Subject iſt das ſich ſelbſt beſtimmende Sein; das Object wurde daher als das durch das Subject geſetzte Sein dem Subject unterworfen, denn, was das Subject nicht ſelbſt als Object für ſich ſetzt, exiſtirt für daſſelbe gar nicht als Object, ſo wie das Subject dadurch erſt wirkliches Subject wird, daß es etwas als ein Object für ſich ſetzt. Subjectum ergo est, cui objectum subjicitur, sive quod objectum sibi subjicit. Daher kam es nun, daß man bald auch von dem Uebergang des Subjects in das Object ſprach und das Verbum objectiviren erfand. Die Romaniſchen Sprachen haben dies nicht angenommen. Die Franzoſen haben zwar das Adjectivum objectif, aber nicht das Verbum tranſitivum: s'objectiver, außer in Ueberſetzungen deutſcher philoſophiſcher Schriften als eine nothgedrungene Ausnahme. Im Deutſchen haben wir das lateiniſche Wort glücklich mit vergegenſtändlichen überſetzt. Subject hat hier nunmehr den Sinn bekommen, das Weſen als Begriff zu ſein, der ſich im Unterſchiede von ſeinem unmittelbaren Daſein zu einem Andern, zu einem Gegenſtande macht, ſich objectivirt. Und ſo iſt es gekommen, daß wir nun im Deutſchen objectiviren identiſch mit realiſiren gebrauchen.

Den Zweckbegriff ließ Kant bei dem Ich als der ſynthetiſchen Apperception des Selbſtbewußtſeins, ja ſogar bei dem Ideal des Vernunftſchluſſes noch aus dem Spiel. Er widmete ihm ſpäter eine monographiſche Darſtellung in der Kritik der Urtheilskraft und erreichte darin ſowohl für die Kunſt als für die Natur den Begriff der Selbſtzweckmäßigkeit, allein er wollte denſelben in ſeiner Peinlichkeit doch nur für ein Vehikel gelten laſſen, ohne welches wir uns die Exiſtenz der teleologiſchen Thatſachen nicht zu erklären vermöchten. Eine objective Immanenz des Zweckbegriffs im Seienden zuzugeſtehen, ſchien ihm noch zu gewagt, aber der Sache nach näherte er ſich dem alten Stagiriten, mit dem er ohnehin auf dem Felde der praktiſchen Philoſophie, im Guten den abſoluten Endzweck zu erblicken, übereinſtimmte.

Nun wurde aber durch Hegel noch eine andere Umwälzung im Sprachgebrauch herbeigeführt; nämlich in Ansehung des Wortes Begriff. Er erklärte, daß man Substanz und Subject nicht so fassen dürfe, daß das Subject der Substanz, sondern daß die Substanz dem Subject untergeordnet werden müsse und behauptete, es komme für den Begriff der Wahrheit wesentlich darauf an, die Substanz als Subject zu erkennen. Er wollte damit, wie die ewig denkwürdige Vorrede zur Phänomenologie des Geistes in der großartigsten Anstrengung darthut, die blinde Nothwendigkeit in der causa immanens des unter der Form des Absoluten herrschend gewordenen Spinozismus aufheben und sagen, daß die Selbstbestimmung des Wesens der Grund der Nothwendigkeit sei. Mit diesem Gedanken trat er zum damaligen Schellingianismus in dasselbe Verhältniß, welches die Leibnitzsche Monadologie zur Unbewegtheit und Indifferenz der Einen Substanz Spinoza's gehabt hatte. Schellings Abhandlung von der Freiheit war einige Jahre später die ausdrückliche Bestätigung, daß Hegel Recht habe und versuchte, sich nach seinem Vorgang vom Standpunct der bloßen Vernunft auf den des Geistes zu schwingen, wenn auch der durch Hegel gegebenen Anregung mit keinem Worte gedacht ward. Als nun Hegel später in seiner Logik von der Wechselwirkung der Substanz mit sich aus der Nothwendigkeit zur Freiheit weiter ging, faßte er das ganze Gebiet der Ideen unter dem Namen des subjectiven Begriffs zusammen und begründete damit anfänglich eine unbeschreibliche Verwirrung, denn dies Wort hatte bis dahin die Bedeutung einer subjectiven Vorstellung, repraesentatio, oder eines subjectiven Gedankens, conceptus, oder einer abstracten Verstandsbestimmung, notio, gehabt. Allerdings hatte man „Begriff" im Deutschen auch für die Nothwendigkeit der Sache selbst gesagt, denn es kommt auf den Begriff der Sache an heißt so viel, als es kommt auf die Nothwendigkeit ihres Wesens an. Nun sollte Begriff aber die subjective Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen bedeuten. Hiergegen dürfte wenig zu erinnern sein, da Aristoteles λόγος eben so gebraucht, allein subjectiv sollte hier nicht nur unser subjectives Denken eines Begriffs, sondern die im Wesen liegende Selbst-

Bestimmung zu seinen Unterschieden ausdrücken, worin unbedingt ein großer Fortschritt, eine Befreiung der logischen Formen von allen nicht hieher gehörigen psychologischen Einmischungen und Verunstaltungen anzuerkennen ist.

So weit würde man sich also mit Hegel vollkommen verständigen. Nun hatte er aber die Kantischen Kategorien als die des Seins und Wesens unter dem Namen der objectiven Logik zusammengefaßt, also von der objectiven Logik, aus dem Begriff der Substanz, den Uebergang zur subjectiven gemacht und nun sollte in der subjectiven der subjective Begriff selbst wieder sich als den objectiven setzen, dieser objective aber nur die Formen der Objectivirung des Begriffs enthalten, durch welche er sich verwirklicht, denn der vollständige Begriff, die Einheit des sub- und objectiven, sollte erst die Idee sein. Unter diese Formen rechnet Hegel nun auch den Begriff der Zweckmäßigkeit und stellt ihn dadurch eigentlich nur als ein Mittel des subjectiven Begriffs für seine Realisirung dar. Hier würde er mit Aristoteles, der dem Zweckbegriff die Materie und Form unterordnet, ganz zerfallen, wenn nicht ersichtlich wäre, theils daß, was Hegel den subjectiven Begriff nennt, mit dem Zweckbegriff als dem Ersten, wovon die Bewegung ausgeht, zusammenfällt, theils daß er den objectiven Begriff des Zwecks in den Begriff der Idee als Selbstzweck hinübergenommen hat. Nur aus dieser Vermischung des logischen Begriffs mit dem Begriff der Idee lassen sich viele Aeußerungen Hegels rechtfertigen; er spricht vom Begriff, vom göttlichen, vom schöpferischen, vom freien Begriff und meint darunter die Idee. — Soll der objective Begriff das Product des subjectiven sein, so muß er auch die Gliederung desselben in den Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen enthalten. Dies hat Hegel, seiner Methode gemäß, in der That nachzuweisen versucht, allein, wie wir glauben, durch einen doppelten Irrthum. Einmal nämlich durch das Vorhandensein eines formalen Schlusses im mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß, welche die Formen des objectiven Begriffs ausmachen sollen; sodann dadurch, daß diese Processe in der Sphäre der Idee sich zu systematischen Einheiten entwickeln können. Jene Bestimmung aber ist noch zu

wenig und dieſe iſt ſchon zu viel. Jene iſt noch zu wenig, denn ein formaler Schluß kommt ſchon in den Kategorien des Seins und des Weſens vor; dieſe iſt ſchon zu viel, weil in ihr die Objectivität nicht mehr den Sinn der Vermittelung, ſondern ſchon der adäquaten Darſtellung des Begriffs hat. Im mechaniſchen, chemiſchen und teleologiſchen Proceß als ſolchen fehlt noch die Mitte des Beſondern, wie es als die eigene Unterſcheidung des Allgemeinen den Uebergang zum Einzelnen macht. Wenn ein Körper den andern ſtößt, ſo wird die Bewegung des einen Urſache der Bewegung des andern, welche als Wirkung dieſelbe Bewegung iſt; hier iſt kein Verhältniß des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, ſondern die Bewegung des einen Körpers ſetzt ſich einfach in der des andern fort. Wenn eine chemiſche Subſtanz ſich mit einer andern verbindet, ſo wird die eine eben ſo ſehr Urſache zur Veränderung der andern, als dieſe Urſache zur Veränderung von jener. Alle chemiſchen Radicale ſind als ſolche einander völlig gleich; keines ſteht zu den übrigen in dem Verhältniß eines Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Im teleologiſchen Proceß beſtimmt das Weſen freilich aus ſeiner Einheit das Mittel für ſeine Verwirklichung; es verhält ſich ideell zur Realiſirung ſeines Begriffs, allein das Mittel iſt nicht eine logiſche Beſonderung des Zwecks als des Allgemeinen und die Ausführung keine Vereinzelung des Mittels als des Beſondern. Eine Brücke iſt ein Mittel, über ein Waſſer von einem Ufer zum andern zu gelangen. Steht ſie zu dieſem Zweck in dem Verhältniß eines Beſondern zu einem Allgemeinen? Gewiß nicht und wir haben ſchon in der Einleitung bei der Kritik der Hegelſchen Logik bemerkt, daß die logiſche Gliederung nicht in den teleologiſchen Proceß, ſondern in das Subject deſſelben falle. Brücke iſt ein allgemeiner Begriff, ganz abgeſehen davon, daß ſie als Mittel dient und in ſolcher Allgemeinheit unterſcheiden ſie ſich in ihren Arten nach Form und Materie als Schiffbrücken oder ſtehende Brücken, offene oder verdeckte Brücken, hölzerne oder ſteinerne oder eiſerne Brücken u. ſ. w. Der Zweck, über ein Waſſer zu gelangen, wird Urſache der Brücke als des Mittels und dies wieder als Wirkung des Zwecks, Urſache, daß er erreicht wird. Urſache wird zur Wirkung, die Wirkung wieder

zur Urſache. Der Unterſchied des Zweckes von der Cauſalität der Subſtanz beſteht nur — ein freilich höchſt bedeutſames Nur — darin, daß ſeine Urſache einen ideellen Charakter hat. Wenn Hegel aber bei dem Begriff des Mechanismus unter dem Titel des abſoluten Mechanismus offenbar die himmliſche Mechanik des Univerſums beſchreibt oder mit ihr den Mechanismus einer Büreaukratie in Analogie ſtellt, ſo ſind dies bereits Verhältniſſe, die auf dem Boden der Idee ſtehen. Geht er aber im Mechaniſchen ſo weit, ſo iſt es inconſequent, daß er im Teleologiſchen das Leben vom objectiven Begriff ausſchließt, um es dem der Idee zu integriren. Er entwickelt den Begriff des Zwecks als die höchſte Form der Objectivirung des ſubjectiven nur bis ſo weit, in ihm die Rückkehr der Ausführung in den Anfang nachzuweiſen, zweigt aber den Begriff des Zwecks als Selbſtzweck für den Begriff der Idee ab. Wird jedoch einmal der Begriff des Zwecks geſetzt, ſo muß auch der des Selbſtzwecks innerhalb ſeiner Totalität geſetzt werden, denn für den Begriff des Zwecks iſt es zunächſt gleichgültig, daß der eine wieder Mittel für einen andern werden kann, z. B. das Brückenbauen für den Baumeiſter, ſich ſeinen Unterhalt zu erwerben. Was Hegel unter Selbſtzweck sensu eminentiori verſteht, wurde ſonſt Endzweck, nicht blos causa finalis, ſondern finis finium genannt als die Einheit, in welche viele oder alle Zwecke zuſammengehen; dieſer Endzweck als abſoluter iſt die Idee.

Der teleologiſche Proceß ſoll nach Hegel die Einheit des mechaniſchen und chemiſchen ſein und er ſucht dies auch logiſch an der Veränderung der Schlußfiguren nachzuweiſen. Unſtreitig iſt auch der Zweckbegriff dem Begriff des Mechanismus und Chemismus nicht blos neben-, ſondern er iſt ihnen übergeordnet. Er greift über ſeine Mittel hin, die in concreto mechaniſche oder chemiſche ſein können, hebt alſo den Mechanismus und Chemismus in ſich auf, die aber dadurch nicht zur Beſonderung ſeiner ſelbſt als ihrer Allgemeinheit werden. Wenn Kuno Fiſcher aus den Formen des objectiven Begriffs im Hegelſchen Sinn die kosmologiſchen Syſteme als eine Welt der Bewegung, der Kräfte und Zwecke ableitet, ſo darf man nicht vergeſſen, daß jede Kategorie als Standpunct einer Welt als

einer eigenthümlichen Totalität betrachtet werden kann, wie wir in der That von der Welt der Qualitäten, Größen und Maaße, von der Welt der Gesetze und Phänomen, von der Welt der Substanzen und Ursachen sprechen. In den vortrefflichen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, die so viel Erläuterungen zur Logik enthalten, hat Hegel bei dem kosmologischen Beweise den Begriff der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, bei dem teleologischen den der Zweckmäßigkeit, bei dem ontologischen den der Idee als der Einheit des Begriffs und ihrer Realität in einer freien, kritisch analytischen Weise auseinandergesetzt. Hier hat er aber beim Zweckbegriff eine Gliederung desselben in der Weise des logischen Begriffs fallen gelassen und hält sich besonders an das Verhältniß der unorganischen Natur zur organischen, daß dasselbe, als ein zweckmäßiges, aus ihnen selber nicht abgeleitet werden könne. Dies dritte, ihre Einheit, sei eben ein Beweis für die Existenz Gottes.

An einem Versuch, den Zweckbegriff mit dem logischen Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen zu identificiren, hat es uns auch nicht gefehlt. Dies ist von Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre geschehen, wo die Ontologie zwar schon, nach dem Begriff der Wechselwirkung, den des Lebens, hinterher aber die Logik den concreten Zweckbegriff enthält, bis zuletzt noch eine ausführliche Teleologie nachfolgt, in welcher die Liebe, die Religion und Theologie, der Cultus und die Kirche und zum Schluß das absolute Ideal der Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt wird. Daß der Zweckbegriff in dem logischen Begriff mitgesetzt sei, ist auch unsere Meinung, eben weil dieser nur als Selbstzweck gedacht werden kann; die Ausführung des Zweckbegriffs aber als Leben, Liebe, Staat, Kirche gehört nicht in eine allgemeine Wissenschaftslehre, nicht in die metaphysische Teleologie, sondern macht den besondern Gegenstand der Wissenschaften der Natur und des Geistes aus, bei deren Abhandlung es sich zeigen wird, daß ihr Begriff ohne den Zweckbegriff nicht zu vollenden ist. So lange die Philosophie sich über ihre systematische Totalität noch nicht vollkommen klar geworden war, konnte sie, wie in der Wolffschen Metaphysik geschah, die Wissenschaft der Natur und des Geistes als einen Embryo im Uterus

der Metaphyſik mit herumtragen. Nunmehr, da die Geburt der beſondern Wiſſenſchaften vollbracht und ihr organiſcher Zuſammenhang erkannt iſt, hat eine ſolche Tautologie innerhalb und außerhalb der Metaphyſik keinen Sinn mehr, weil er auf eine blos quantitative Differenz der Behandlung ausläuft und weil die Wiſſenſchaft der totalen logiſchen Idee zur gleichmäßigen Geburtsſtätte aller Wiſſenſchaften geworden iſt.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs liegt darin, daß er innerhalb des Begriffs des Seins die abſolute Idealität deſſelben ausmacht, daß er alſo einerſeits als Begriff und doch andererſeits als weſentlich in Verhältniß zum Sein ſtehend gedacht werden muß, weil er das ſeinſollende Sein iſt. Denken wir einen abſtracten Begriff an ſich, ſo liegt darin keine Cauſalität; eine Eigenſchaft, eine Größe, eine Beziehung als ſolche enthalten noch keine cauſale Nothwendigkeit. Denken wir uns aber eine Cauſalität, ſo liegt in derſelben allerdings die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinkönnens; aus der Urſache muß die Wirkung hervorgehen; allein es liegt darin nicht die Nothwendigkeit des Nichtandersſeinſollens. Es geſchieht Vieles, was nicht ſein ſollte, was als empiriſche Realität nach dem Cauſalnexus eintreten mußte, aber dem Begriff widerſpricht. Wenn der Begriff des Seinſollens von uns gedacht und zum Zweck gemacht wird, ſo iſt ſeine ideelle Exiſtenz von vorn herein klar. Wenn er aber als der dem Sein immanente Begriff gedacht werden ſoll, ſo entſteht eine Schwierigkeit. Wie kann der Gedanke in dem Sein, oder richtiger, als Sein thätig ſein? Dieſe Thatſache iſt es, die wir in dem Zweck vor uns haben, wie er theils in der Natur, theils in der Geſchichte exiſtirt. Harmonie, Trieb, Inſtinct, Bedürfniß, Wille, Vorſehung (προνοία) ſind die Namen, mit denen wir die Zweckthätigkeit oder Entelechie bezeichnen, wie ſie als objective ſich realiſirt. Hier eben wird es klar, daß das Denken das Sein involvirt und daß der Idealismus die Seele des Realismus iſt. Wir haben das Weſen im Verhältniß zum Sein ideell genannt, weil es die

Bestimmungen des Seins in sich aufhob; in Verhältniß zum Wesen ist der Zweck wiederum ideell, weil er die causale Vermittelung in sich aufhebt, indem er sie zum Organon des über das Sein hingreifenden Gedankens macht. Die gemeine Auffassung der Dinge bewegt sich in dem Dualismus von Sein und Denken, allein an und für sich existirt die Einheit des Denkens mit dem Sein, als dem von ihm selbst gesetzten Unterschiede, dem Andern seiner selbst; eine Einheit, welche das gemeine Bewußtsein für unbegreiflich ausgibt, obwohl es selber jeden Augenblick im Erkennen wie im Handeln sie zur Voraussetzung macht. Der wahrhafte Idealismus ist in höherem Sinn das allein Reale.

Ein nur seiendes, von Gedanken schlechthin entblößtes, absolut unideales, alogisches Sein ist eben so undenkbar und unmöglich, als ein nur gedachtes, seinloses, absolut unreales, antiontologisches Denken. Wenn wir daher den Zweck als die im Sein thätige ideelle Ursache Begriff nennen, so widerspricht dies der Metaphysik so wenig, daß es vielmehr ihren nothwendigen Ausgang bildet, ohne welchen sie einer dumpfen Sackgasse gleichen würde, nicht aber einer Perspective in eine ihrer selbst gewisse Unendlichkeit. Das Sein, könnte man auch sagen, gleicht dem Ei, der Larve, der Raupe, die ihre Individualität in unstillbarem Hunger zu befestigen sucht, bis sie ihr Maaß erreicht hat. Das Wesen gleicht der Puppe, die sich einspinnt und, während sie nach Außen todt scheint, im Innern den Proceß ihrer Verwandlung in stiller Wechselwirkung mit sich vollbringt. Der Zweck aber gleicht dem Schmetterling, der aus dem schlaff zusammensinkenden Gespinnst der Puppe sich mit freiem Flügelschlag erhebt. An und für sich aber ist es Ein und dasselbe Sein, welches durch diese Stufen sich hindurchbewegt. Das Sein, als Inhalt der Ontologie, ist das erste, unmittelbare; das Sein, als Inhalt der Aetiologie, ist das Wesen als der Grund seiner Existenz, die als Wirklichkeit zur Ursache wird; das Sein, als Inhalt der Teleologie, ist der Begriff des Wesens als der ideellen Einheit, die den causalen Proceß im Voraus bestimmt. Daß daher der Zweck wesentlich der im Sein wirkende Gedanke ist, kann nicht als eine Anomalie der Metaphysik angesehen werden, denn auch das Maaß ist

eine dem Sein und das Geſetz eine dem weſentlichen Sein immanente Idealbeſtimmtheit.

Subjectivität des Zweckbegriffs.

Weil im Zweck die urſachliche Selbſtbeſtimmung als ideelle liegt, die in ſeiner Realiſirung Product wird, ſo kann man den Zweck auch ſubjectiv nennen, wenn man nur mit dieſem Ausdruck nicht ſchon weitere Vorſtellungen im logiſchen oder gar pſychologiſchen Sinn verbinden will. Der logiſche Ausdruck Subject bezeichnet den Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Er geht daher in die auch grammatiſche Bedeutung des Subjects als desjenigen Begriffs über, der durch ſeine Prädicate beſtimmt wird, denn das Verhältniß dieſer Prädicate beruhet auf dem Zuſammenhang des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Der pſychologiſche Ausdruck Subject bezeichnet die Seele als die fürſichſeiende Monade, welche durch ihre Beziehung auf ſich die Möglichkeit iſt, ſich auch auf Anderes als auf ihr Object zu beziehen. Vom Zweck als der Selbſtbeſtimmung des Weſens läßt ſich nun nicht wohl ſagen, daß er in ſeiner Ausführung ſich als Object ſetze, ſondern dieſer Ausdruck iſt erſt für die Idee paſſend, die, als ſubjectiver Begriff, ſich in ihrer Objectivation realiſirt. Wir gebrauchen jetzt freilich das Wort Objectiviren im Deutſchen oft ſynonym mit Realiſiren und haben dieſe Wendung von der Kantiſchen und Fichteſchen Philoſophie hergenommen. Im Begriff des Zwecks als ſolchen liegt aber zunächſt nur, daß er durch ſeine Vermittelung ſich verwirklicht, weshalb auch alle Kategorien der Cauſalität wieder bei ihm auftreten. Ob jedoch der Begriff, der zur Wirklichkeit gelangt, ein der Idee entſprechender ſei, iſt damit noch nicht geſagt. Ein Zweck kann auch ein vernunftwidriger ſein und doch realiſirt werden. So wenig als das Mittel zum Zweck in dem Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen ſteht, ſo wenig iſt die Realiſirung ſchon Objectivation des Begriffs im logiſchen oder pſychologiſchen Sinn. Der Magenſaft z. B. iſt ein Mittel der animaliſchen Verdauung. Kann man aber behaupten, er ſei das Beſondere der Verdauung als des Allgemeinen? Krieg iſt ein Mittel der Eroberung. Iſt er deswegen zu ihr im Verhältniß

des Besondern zum Allgemeinen? Wir haben schon mehrfach aufmerksam gemacht, daß dies Verhältniß erst in das Subject fällt, z. B. der Krieg im Allgemeinen wird zum Angriffs- oder Vertheidigungskrieg im Besondern u. s. w. Realisirung ist der Uebergang des Zwecks aus der Form seiner subjectiven Idealität in den Unterschied des auch äußerlichen, realen Daseins. Diese Realisirung *kann* Objectivirung sein, dann ist sie *Darstellung der Idee*, allein zunächst ist sie nur Erscheinung des Zwecks, worin er als Ursache zur Wirkung gelangt. Wenn ein Körper einen andern stößt, so ist dies eine Realisirung der Schwere der Materie. Die Objectivation der Idee der Schwere aber ist das System der himmlischen Körper. Wenn ein Volk sich in der Zeugung der Geschlechter ausbreitet, so realisirt es sich nur nach äußerlicher Nothwendigkeit, objectiv aber stellt es sich in seiner Sprache, seinen Sitten, seiner Verfassung und Geschichte dar.

Erst in der Wissenschaft der Idee wird sich der Unterschied des Zweckbegriffs überhaupt von einer durch die Idee bestimmten Zweckmäßigkeit völlig erläutern lassen. Die Idee enthält den Begriff der Zweckmäßigkeit in sich, geht aber zugleich über ihn hinaus, weil sie, als Begriff, sich in ihrer Realität objectiv darstellt. Die Objectivität wird Zweck für sie und das Realisiren ihrer selbst Mittel dazu.

Tragweite des Zweckbegriffs.

Die ontologischen Kategorien der Metaphysik als die abstracten gehören von Seiten der theoretischen Intelligenz dem Verstande; die aetiologischen als die reflectirten der Urtheilskraft; die teleologischen als die speculativen der Vernunft. Mit dem Zweckbegriff kehrt das Sein in sich selbst zurück, weil es seine Realität als die durch seine Idealität *vermittelte* Realisirung setzt. Das Werden des Seins wird in ihm zur Realisirung seines Begriffs und die Erscheinung zur Entwicklung des schon vorher als Begriff existirenden Wesens, so daß die Wirkung der Ursache zur Wiederholung der subjectiven d. h. also, sich selbst bestimmenden Ursache in objectiver Form wird. In dieser *Unterscheidung* des Begriffs von seiner Realität, welche zugleich die *Einheit* beider enthält, liegt die unendliche Tragweite des Zweckbegriffs.

Wenn das Sein in seinem Werden von Zustand in Zustand übergeht; wenn das Wesen in seiner Reflexion sich zur Entgegensetzung in sich spannt; so geht der Zweck über alle Unmittelbarkeit zur Vermittelung und über alle Dualität zur aprioristischen Negation alles Dualismus hinaus, weil er als Begriff das Maaß dessen, was sein soll, gibt. Dies Verhältniß nennen wir das der *Vollkommenheit* und die Wolffsche Metaphysik behandelt ihn daher schließlich auch als *Musterbegriff*, weil die Realität der Ausführung mit dem Begriff, der in ihr Objectivität haben soll, verglichen werden kann. Er ist jedoch nicht blos das ideelle *Maaß* des Geschehenden, sondern er ist auch die *Ursache*, die es bewirkt, denn er ist das Sein, welches sein *kann*, weil es sein *soll* und daher auch als ideelle Macht die ihm zunächst gleichgültig gegenüberstehende Realität mit sich durchdringt. Mit der Unterwerfung derselben beweis't er sich thatsächlich als das *ursprüngliche* Sein, ohne welches das Sein, als ein *zweckloses* nur ein Proceß der schlechten Unendlichkeit, ein sich ewig wiederkäuendes, richtungsloses Ungeheuer wäre. Wo daher der Gedanke der innern und deshalb auch äußern Einheit der Welt, der Gedanke der *Harmonie* des Universums gefaßt wird, da muß auch die Idealität als die in dem Realen thätige Ursache anerkannt werden. Herakleitos, wie früher schon einmal erwähnt, hat diesen Gedanken der Harmonie gehabt und ist daher auch, wenn gleich er noch nicht, wie Anaxagoras und Sokrates, den Begriff des Zweckes faßte, doch schon in dem Kreislauf der kosmischen und tellurischen Periodicität über den Proceß des bloßen Werdens hinausgewesen, in welcher Beziehung ihm von Aristoteles und Andern nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren ist. Man vergleiche die trefflichen Auseinandersetzungen hierüber in F. *Lassalle's* Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, Bd. I., S. 90 ff. in den Abschnitten, die Harmonie und Bogen und Leier.

In der Geschichte des Erkennens bildet der Standpunct des einfachen Causalprocesses und der des Zweckbegriffs aus Mißverstand oft einen hartnäckigen Gegensatz, während, richtig verstanden, die Nothwendigkeit des Causalnexus die Form ausmacht, in welcher die Selbstbestimmung des Zwecks sich verwirklicht. Der

Zweckbegriff iſt es, der die Welt der ſinnlichen Erſcheinung, bei welcher die Stupidität eines brutalen Materialismus ſtehen bleibt, mit dem Gedanken, mit dem Geiſt, mit einem hinter und über der Erſcheinung ſtehenden Abſoluten verknüpft. Die Naturforſchung hat Recht, wenn ſie die Teleologie von ihrem Erkennen in der Beſorgniß abhält, durch Vorausſetzung von Zwecken ſich zu Täuſchungen über den wirklichen Zuſammenhang verleiten zu laſſen. Die Nützlichkeit, die hierbei vorzüglich eine Rolle ſpielt, hat die Teleologie oft in eine Kleinlichkeit und Trivialität der Beziehungen heruntergedrückt, welche ſie verächtlich machte und welcher die Natur in der Unbekümmertheit und Großartigkeit ihres Wirkens oft und energiſch genug widerſpricht. Allein dieſe Verirrung der Teleologie iſt kein Grund, ſie überhaupt zu verwerfen. Es iſt das Verdienſt Kant's, ſie wieder in ihre Würde eingeſetzt zu haben. Seit ſeiner Kritik der Urtheilskraft iſt die Antinomie der cauſalen und der teleologiſchen Kategorie eigentlich nur von Kooſen in ſeiner Schrift über den Streit des Naturbegriffs mit dem Zweckbegriff in den phyſiſchen und hiſtoriſchen Wiſſenſchaften, Königsberg, 1845 gründlich weiter entwickelt worden. Die Bedeutung des teleologiſchen Proceſſes als eines Arguments für die Exiſtenz Gottes hatte Kant 1763 in ſeiner Schrift: der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes, mit vielen Exemplificationen auseinandergeſetzt. Sie iſt ſehr oft, ohne ihn zu nennen, benutzt worden. Hegels Vorleſungen über die Beweiſe für das Daſein Gottes wurden ſchon erwähnt. Nächſtdem verdient Fortlage in ſeiner Darſtellung und Kritik der Beweiſe für das Daſein Gottes, Heidelberg 1840 genannt zu werden. Der teleologiſche Beweis iſt darin ausführlich S. 201—331 abgehandelt und auch ein Auszug aus Paley's Natürlicher Theologie gegeben, in welcher die hervorragendſten teleologiſchen Phänomene der Natur geſammelt ſind. Siehe auch Paley's Natürliche Theologie mit Bemerkungen und Zuſätzen von Lord Brougham und Sir Ch. Bell Deutſch von Dr. H. Hauff. 1837.

Der Cauſalproceß bleibt innerhalb der Realität ſtehen, daß B der Effect von A iſt. Er fragt nicht, wozu etwas ſei? Er beruhigt ſich mit der Einſicht, daß etwas ſo iſt, weil es einmal,

dem urſachlichen Zuſammenhang zufolge, nicht anders ſein konnte. Der Zweckbegriff gilt ihm als eine Fiction, welche ex post Beziehungen erfindet, die in der Sache ſelber gar nicht liegen. Weil etwas da iſt, weil etwas geſchehen iſt, ſo wird es nun, ihm zufolge, wie es iſt und wie es geſchehen iſt, als zweckmäßig nacherkannt und bewundert. Wir finden z. B. in der Erde ungeheure Steinkohlenlager. Sollen wir uns in der That einbilden, ſie wären nur deshalb eingebettet, um es uns Erdepigonen nicht an Brennmaterial fehlen zu laſſen? Cromwell wollte ſich nach Amerika einſchiffen. Ein Verbot der Regierung hinderte das Auslaufen der Schiffe und ſo blieb er in England. Sollen wir annehmen, daß dies Verbot, ohne Ahnung der Stuarts, zum Zweck gehabt habe, ihren Henker im Lande zu behalten? Allein in ſo endlicher Weiſe läßt ſich auch das Weſen des Zweckbegriffs nicht erſchöpfen, denn ſolche vereinzelte Beziehungen ſind nur Fragmente eines größern Ganzen, in und aus welchem ſie erſt ihr volles Verſtändniß finden. Der Finalproceß läßt den cauſalen Zuſammenhang ſeiner Realität nach unangetaſtet, allein er geht über ihn als Erſcheinung hinaus und ſucht die Urſache, die in der Mannigfaltigkeit der cauſalen Proceſſe als ihre ſie verbindende Einheit thätig iſt, ohne welche ſie zwar auch ein Nacheinander und Auseinander, aber ein begriffloſes bilden würden. Mit dem Zweckbegriff macht das Erkennen einen Ruck über die Erſcheinung hinaus, welcher dem verglichen werden kann, den die Menſchheit machte, als Copernicus ihre Erde in den freien Aether hinauswarf. Das ſubjective Erkennen kann in ſeinen teleologiſchen Vorausſetzungen irren, allein dieſe Möglichkeit des Irrthums iſt auf dem Gebiet des einfachen Cauſalnexus nicht weniger vorhanden. Wie oft hat ſich die empiriſche Naturwiſſenſchaft in der Annahme von Urſachen geirrt! Die unorganiſche Naturwiſſenſchaft kann allenfalls den Zweck von ſich ausſchließen, obwohl das nach Dr. Meyer von Heilbron ſogenannte Geſetz der erhaltenden Kraft auch in ihr ſchon einen einheitlichen Zuſammenhang feſtſtellt, weil die Metamorphoſe der Kraft ſonſt unmöglich wäre; die organiſche hingegen, zumal als comparative Anatomie und Phyſiologie, kann ſeiner Hypotheſe nicht entbehren, deren Wahrheit ſie durch die Uebereinſtimmung ihrer Thatſachen mit

den Geſetzen der Cauſalität nachzuweiſen hat. Zu ihr legte Kielmeyer 1793 in ſeiner Abhandlung über die Verhältniſſe der organiſchen Kräfte untereinander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen den Grund, indem er ſie als eine dialektiſche Totalität nachwies, wie Schelling, Oken und Carus weiter ausführten. Auf dem Standpunct der endlichen Teleologie bedarf es freilich oft der ſonderbarſten Fictionen, um eine beruhigende Antwort auf gewiſſe Fragen hervorzulocken, die auf dem Standpunct der wahrhaften Teleologie ſich vernünftig auflöſen. Wozu, iſt gefragt, exiſtirt das Geſchmeiß der Läuſe, Flöhen, Wanzen, Fliegen u. ſ. w., die Thieren und Menſchen ſo viel Ungelegenheit machen? Sagt man, um andern Thieren zur Nahrung zu dienen, ſo iſt dies ein alberner Grund, denn für dieſelbe konnte geſorgt werden, ohne jene Thiere zu den läſtigſten Paraſiten zu machen. Antwortet man, ſie ſollen auf andern Organismen wohnen, insbeſondere auch auf den Menſchen, um ſie dadurch zur Reinlichkeit zu treiben, ſo iſt das natürlich lächerlich. Betrachtet man hingegen die Reihe der Thierorganismen, ſo ſehen wir einen immanenten Fortſchritt, der von Stufe zu Stufe ſich einem höhern Ziele, der Menſchengeſtalt, nähert. In dieſer Reihe rechtfertigt jede Thierform die Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz. Daß dieſelbe für Pflanzen oder Thiere ein Uebel werden kann, geht ihrem Begriff gar nichts an. Für den Zoologen gibt es keine ſchädlichen Thiere, ſo wenig als es Unkraut für den Botaniker gibt. F. Fiſcher in ſeiner Metaphyſik, 1847, S. 60 ſagt in dieſer Beziehung richtig, daß die Naturforſcher ſich die cauſale Erklärung oft zu leicht machen, indem ſie ſtillſchweigend die Präexiſtenz von Organismen vorausſetzen: „Nun aber ſind die Organe und ihre unendlich mannigfaltige Zweckmäßigkeit eben die Hauptſache, die erklärt werden ſollte und die nun einmal nicht als cauſales Product der Stoffe und ihrer chemiſchen und phyſikaliſchen Kraft begriffen werden kann. Denn wir wiſſen gar wohl, was jene Stoffe für ſich allein zu produciren vermögen, nämlich Waſſer, Kohlenſäure, Ammoniak u. dgl. Wählen wir ein Beiſpiel, das Auge. Iſt dieſes einmal gegeben, ſo erklärt ſich das Sehen freilich ſofort cauſal, allein wer wagte wohl das Auge ſelbſt cauſal aus Waſſer, Kohle und Stickſtoff unter dem Einfluß des Lichts

entſtehen zu laſſen? Seine Bildung iſt nur teleologiſch zum Zweck des Sehens zu begreifen; beſonders wenn man weiß, daß in dem zuſammengeſetzten Inſectenauge dieſer Zweck auf einem ganz andern, wo möglich noch kunſtreichern Wege zu erreichen geſucht wurde, als er in dem einfachen Auge der übrigen Thiere erreicht iſt. Wer kann, wenn er ſieht, wie die Scheidung der Lichter, die im einfachen Auge durch die Pupille und Linſe ſo vollkommen hergeſtellt iſt, im Inſectenauge durch 10—12000 Pupillen kunſtreicher, aber weil mit Lichtverluſt, unvollkommner, verſucht wurde, wer, ſage ich, kann zweifeln, daß über dieſen Einrichtungen eine berechnende, ein ideales Ziel verfolgende Intelligenz gewaltet habe?"

Die Tragweite des Zweckbegriffs greift über die einzelnen Exiſtenzen durch die immer höhere Einheit hin, in welche die niedrigeren als in ihre Beſtimmung übergehen. Der Menſch erſcheint uns als das Ziel der von Stufe zu Stufe ſich fortbildenden Naturformen; mit der Menſchengeſtalt bricht die Productivität der Natur ab, allein mit dem Menſchen ſelber beginnt eine neue Reihe von Productionen. Volk auf Volk tritt in die Geſchichte; Religionen und Staaten entwickeln ſich in unendlicher Mannigfaltigkeit; exiſtirt hier nur ein Progreß in's Unendliche, der keine Ruhe in ſich ſelbſt hat, oder waltet ein Zweck in der Geſchichte, der, als ein perennirendes Reſultat ſich die Arbeit der Völker unterordnet? Hegel in der Religionsphiloſophie, Bd. II., 531, 2te Ausg., 1840, ſagt hierüber bei der Expoſition des teleologiſchen Beweiſes für das Daſein Gottes vortrefflich: „Wenn wir uns in höhern Kreiſen umſehen und menſchliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchſten anſehen können, ſo ſehen wir ſie meiſt zerſtört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu ſein. Der größte Theil alles Lebendigen baſirt ſein Leben auf dem Untergang anderer Lebendigen, daſſelbe findet bei höhern Zwecken ſtatt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchſten Stufe derſelben, bis zum Staatsleben durchgehen und zuſehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, ſo werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leiden-

ſchaften und Laſterhaftigkeit der Menſchen, ja die größten und herrlichſten Zwecke verkümmert und zerſtört werden. Wir ſehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Reſten von den Prachtgebäuden und Werken der ſchönſten Völker, deren Zwecke wir als weſentliche anerkennen. Große Naturgegenſtände und Menſchenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben iſt aber unwiederbringlich untergegangen. Wir ſehen alſo von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke ſich erfüllen, von der andern werden ſolche, die für weſentlich anerkannt ſind, verkümmert. Wir müſſen da allerdings aufſteigen zu einer höhern Beſtimmung und zu einem höhern Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang ſo vieles Vortrefflichen betrauern.“ Dieſer Zweck iſt das Gute.

Der Zweckbegriff verbindet die entlegenſte Vergangenheit der primitiven kosmiſchen Bildungen mit der fernſten Zukunft des geſchichtlichen Proceſſes. Er läßt das Nacheinander der Erſcheinungen trotz aller Perturbationen als einen im Voraus geordneten Zuſammenhang hervortreten, weil der Endzweck das wahrhaft Erſte iſt. Dem cauſalen Proceß wird durch den teleologiſchen nichts von ſeiner Bedeutung geraubt, denn alles Daſein muß irgend wie als Urſache wirken. Eben ſo wenig verliert ein Zweck dadurch, daß er einem andern ſich unterordnet und relativ Mittel für ihn wird, etwas von ſeiner eigenen Selbſtſtändigkeit. Das Verächtliche einer ſolchen Unterordnung tritt erſt beim Moraliſchen ein, z. B. wenn ein Menſch ſich von einem andern bezahlen läßt, einen Meuchelmord für ihn zu begehen. Aber eine Lilie, die ein Schaaf frißt, ermangelt deshalb nicht der Pracht, die größer iſt, als Salomo in der ſeinigen, und Homer, wenn er für Schulknaben zum Griechiſchlernen dienen muß, hört nicht auf, der göttliche Sänger zu ſein. Dem Zweckmäßigen iſt das Unzweckmäßige als das für die Realiſirung des Zwecks widerſprechende, zweckwidrige Mittel entgegengeſetzt. Dem Zweckvollen ſteht das Zweckloſe entgegen; aber das, was ſich ſelbſt Zweck iſt, muß inſofern auch zwecklos genannt werden, als es zunächſt nicht Mittel für etwas Anderes iſt. Der abſolute Zweck ſelber, auf welchen alle übrigen abzwecken, hat nicht wiederum einen Zweck außer und über ſich. Um ihn aber von dem Zweckloſen zu unter-

ſcheiden, nennen wir ihn eben Endzweck. Das Spiel betrachten wir als eine zweckloſe Thätigkeit, allein nur im Gegenſatz zur Arbeit, wie wir z. B. eine Reiſe zum Vergnügen von einer Dienſtreiſe, Entdeckungsreiſe u. ſ. w. unterſcheiden. Weil im Zweckbegriff die ihre Grenzen ſelbſt beſtimmende Einheit liegt, ſo ſuchen die Menſchen im Spiel abſichtlich dem Zufall Raum zu geben. Sie machen, um ſich von dem Ernſt der Zweckmäßigkeit zu erholen, um der Gebundenheit ihrer Ordnung vorübergehend zu entfliehen, in den Einrichtungen ihrer Spiele dem Zufall möglich, recht oft zu erſcheinen. In dieſer Veranſtaltung liegt das Sinnreiche und angenehm Ueberraſchende des Spiels. Wir können hier für den Begriff des Zweckloſen auch an das erinnern, was früher über den Begriff des Grundloſen und der abſoluten Nothwendigkeit geſagt iſt.

Im Begriff des Zwecks iſt 1) der Zweck an ſich; 2) das Mittel zu ſeiner Verwirklichung; 3) ſeine Ausführung und Rückkehr in ſich ſelbſt zu unterſcheiden. Jedes dieſer Momente hat den nämlichen Inhalt und iſt ſelber Totalität.

Erſtes Capitel.

Der Zweck.

Der Zweck iſt das Weſen als die ideelle Urſache, die in ihrer Wirkung ſich ſelbſt erreicht. Zweck iſt alſo keine Hypoſtaſe, ſondern er iſt nur da möglich, wo ein Weſen exiſtirt, das ſich ſelbſt durch ſeinen — wenn auch unbewußten — Begriff als Urſache beſtimmt und ſeine Unterſchiede als im Voraus normirte ſetzt. Dieſen Sinn enthält das Wort Zweck auch etymologiſch. Helfferich in ſeiner Metaphyſik, 1846, S. 118 ſagt darüber: „Das Wort ſtammt aus derſelben Quelle, wie das Griechiſche πήγνυμι, πῆξις, das Lateiniſche pango, compages, und hat zu ſeiner Grundbedeutung das Ergreifen, Feſthalten, Befeſtigen. Unſere Sprache gebraucht im Alt- und Mittelhoch-

deutſchen den Zweck in durchaus realer Bedeutung für ein Stückchen Holz, Eiſen u. ſ. w., das keil- oder nagelförmig zugeſpitzt zum Einſtecken, Einſchlagen dienen kann. Speciell bezeichnet es einen Nagel oder Pflock, als Zielpunct in die Scheibe geſteckt, und davon abgeleitet das Ziel, Strebeziel, die Abſicht, Beſtimmung. In der Sprache der Metaphyſik, welche mit der nach höchſten Zweckbegriffen und Vernunftgeſetzen getroffenen Anordnung der wirklichen Welt vorerſt nichts zu thun hat, bedeutet der Zweck den höchſten Beziehungsbegriff, durch welchen kein Unterſchied ohne die zugleich mit ihm geſetzten und die Summe der Unterſchiede nicht ohne das Weſen gedacht werden kann."

Zweck iſt die Beziehung eines Weſens als Begriff auf ſeine Exiſtenz als eine ſein ſollende. Der Begriff der Realiſirung des Begriffs iſt alſo in dieſem ſchon angelegt, denn ohne ſolche Tendenz wäre der Zweck ein bloßer Gedanke oder das Sein eine zweckloſe Realität. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs, wie ſie in der äußern Erſcheinung hervortritt, iſt nur Folge der Thätigkeit des Begriffs als der eigentlich realen Macht. Sie hat daher, als Realität, keinen andern Inhalt, als der Begriff an ſich, der ſich in die Realität überſetzt und inſofern in ihr ſich nur wiederholt, ſich nur eine andere Form ſeiner Exiſtenz gibt. Als ſeiner Wirkung ideell vorangehend, iſt der Zweck die *tranſcendente* Urſache derſelben und beſtimmt als ideelles Prius die Richtung der Cauſalität. Als in derſelben thätig bleibend, iſt er ihre *immanente* Urſache, welche die Einheit des Begriffs in ſeiner Realiſirung actu durchführt und in ihr ſich gegenwärtig erhält. In ſeiner Thätigkeit bezieht er ſich zunächſt auf ſich ſelbſt und inſofern iſt jeder Zweck unmittelbar *Selbſtzweck*. Die Beziehung, Mittel für die Verwirklichung eines andern zu werden, geht ihn als ſolchen nichts an und iſt für ihn ein Zufall. Ein Thier frißt z. B. ein anderes Thier, ſo folgt es nur dem Triebe der Selbſterhaltung; es hat dabei keinen weitern Zweck. Die Schlupfwespe legt ihre Eier in die Larven der Nonnenraupe, von denen ſie, wenn ſie auskommen, ſich ernähren und ſie dadurch tödten. Der Ichneumon, wie man dieſe Wespe genannt hat, wird daher eine Reaction gegen die Verwüſtungen, welche die Nonnenraupe in den Wäldern anrichtet. Für unſere

Forſtwirthſchaft iſt dies ſehr vortheilhaft, allein es wäre lächerlich, der Schlupfwespe dieſen conſervativen Zweck unterzuſchieben. Im Sudan haben die Termiten (termes mordax) den Beinamen „Kehraus", weil ſie alles Gewürm und Ungeziefer vertilgen; allein ſind denn nicht ſie ſelber wieder ein höchſt läſtiges Geſchmeiß? Die Termite will eben nur ſich ernähren. Die Kleinkrämerei der äußerlichen Teleologie wird durch die Natur oft ſehr in Verlegenheit geſetzt. Oft herrſcht z. B. auf dem Lande eine große anhaltende Dürre. Regenwolken ſteigen täglich über dem Meere auf, entladen ſich aber in's Meer. Wie unzweckmäßig, ja wie grauſam!

Der Zweckbegriff nimmt alle bisher entwickelten Kategorien in ſich auf. Er iſt, als Sein, ein qualitativ in ſich beſtimmter; ein quantitativ großer oder kleiner; ein modal normaler oder abnormer. Als Weſen iſt er ein weſentlicher oder unweſentlicher, ein unbedingter oder bedingter, ein wahrer oder ſcheinbarer, ein totaler oder partieller, ein realer oder formaler, ein innerer oder äußerer, ein ſubſtantieller oder accidenteller, ein nothwendiger oder zufälliger, ein Haupt- oder Nebenzweck.

Es würde nun offenbar langweilig ſein, den Zweckbegriff nach allen dieſen Unterſchieden durchzugehen, da wir in ihnen nur eine Wiederholung der früher gegebenen Beſtimmungen zu gewärtigen hätten, wenn ſich auch viel nicht unintereſſante Folgerungen für die Betrachtung der Natur und des Geiſtes daran knüpfen laſſen.

Nach den verſchiedenen Gebieten, in welchen die Zweckmäßigkeit ſich geſtaltet, benennen wir den Zweck mit verſchiedenen Ausdrücken als Trieb, Hang, Inſtinct, Bedürfniß, Wille, Abſicht, Aufgabe, Forderung, Ideal.

Wenn der Hauptzweck als der ſogenannte weſentliche, ſubſtantielle, wahre, nothwendige erreicht wird, ſo wird mit ihm auch Alles, was Nebenzweck iſt, erreicht, allein nicht umgekehrt. Die Natur verfährt unbedingt nach dieſem Princip und opfert ihm daher auch ohne Schonung Alles auf, was nicht die Realiſirung des Hauptzweckes fördert, z. B. die Schönheit der Form, welche ſie dem Leben ſchlechthin unterordnet. Wir Menſchen richten die Verwirklichung unſerer Zwecke oft dadurch zu Grunde, daß

wir uns in die Nebenzwecke vertiefen und über ihnen den Hauptzweck vernachläſſigen.

In der Natur iſt die Idealität des Zweckes mit der Realität unmittelbar identiſch. Sie iſt daher nicht blos, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft meint, ein Vehikel, uns die organiſchen Naturproducte richtig vorſtellen zu können, ſondern ſie iſt das in ihnen Wirkende als eine productive Macht, welche der Mechanismus niemals erklären kann. Schopenhauer hat den Willen in der Natur als das ihre Productionen beſtimmende Princip gefaßt und damit gegen die Atomiſtik gewiß Recht, welche das Einheitliche und Conſtante der organiſchen Formen niemals wird begreiflich machen können, wenn ſie auch, wie neulich von Droßbach geſchehen, die Atome unter der Hand in ſubjective, ſogar geſellige Weſen verwandelt. Schopenhauer hat aber die Entſtehung der Organismen nach Lamark in einer Weiſe deducirt, welche die innere Selbſtbeſtimmung des Zweckes mit der äußern Cauſalität vermiſcht. Wenn ein Organismus erſt vorhanden iſt, ſo kann er ſich allerdings bis auf eine gewiſſe Grenze den Bedingungen, die er vorfindet, adaptiren, wie Pflanzen und Thiere in der Akklimatiſation. Auch kann er ſich hierbei bis auf einen gewiſſen Grad verändern, obſchon niemals in ſeinem generiſchen Weſen. Schopenhauer hingegen nimmt an, daß ein Organismus durch den Trieb der Bejahung des Lebens nach einer gewiſſen Richtung hin ſich geſtaltet habe; z. B. ein Sumpfvogel habe die Beine in die Höhe, den Hals und Schnabel in die Länge gereckt, bequem im Moraſt zu ſchreiten und Fröſche zu ſchnappen; der Affe habe klettern wollen und daher habe er nun vier Hände, einen langen Arm u. ſ. w. Die Phyſiologie hat gegen dieſe Theorie eingewendet, daß ein Thier, bis es von der primitiven Geſtaltloſigkeit aus lange Beine, einen langen Hals und Schnabel hervorgebracht hätte, unfehlbar würde haben verhungern müſſen. Nachdem nun Störche, Ibis, Reiher, Affen u. ſ. w. vorhanden ſind, läßt ſich anatomiſch freilich ſehr leicht nachweiſen, daß jene Vögel vortrefflich im Schlamm ſtehen und freſſen, dieſe Vierhänder auf Palmen mit ſeiltänzeriſcher Grazie klettern können. Wie aber kamen ſie zu dieſem Triebe? Wie war es möglich, daß auf den animaliſchen, äquivoken Schleim

der Sumpf mit ſeinen Fröſchen oder die Palmen mit ihren Zweigen eine ſolche Wirkung zu üben vermochte? Wir ſagen, animaliſcher Schleim, denn ſagten wir Ei oder Embryo, ſo würde damit ſchon das ganze Individuum auch ſeiner Geſtalt en miniature nach gegeben ſein. Und zugeſtanden, einige Sarkoden hätten in der That ſich aus ſothaner Begierde im Ungeſtüm ihres nisus formandi eine ſolche Geſtalt gegeben — wie war es denn möglich, daß andere eine andere Richtung nahmen z. B. Schwimmvögel mit kurzen watſchelnden Füßen, mit breitem Schnabel, dickem Hals, im Sumpf zu ſchwimmen? Oder warum wurden nicht alle Thiere, die auf Bäumen leben, z. B. das Opoſſum, zu Affen? Warum gibt es ein Ai, welches nur erſt der rohe Vorverſuch zum Affen zu ſein ſcheint? Dies iſt der ſchon mehrfach angeregte Punct, wo wir genöthigt ſind, über die Cauſalität zur Finalität als einer providentiellen hinauszugehen. Nach der einfachen Cauſalität iſt eine Wirkung nur erſt möglich, wenn die Urſache wirkt. In der organiſchen Natur finden wir aber die Bildung von Organen, die erſt künftig in eine urſachliche Beziehung treten können, die alſo, während ſie entſtehen, nicht durch das Element, zu dem ſie ein Verhältniß einſt haben ſollen, bedingt werden können. Wir müſſen alſo eine teleologiſche Anticipation ſolcher Bildungen anerkennen. Burdach, Phyſiologie, 2te Aufl. II, 1837, §. 474, ſagt in dieſer Hinſicht: „Wie Alles im Embryo einem Zweck entſpricht, ſo bildet ſich auch die Lunge zu einer Zeit, wo nur Kiemenathmung möglich iſt und auch wirklich von Statten geht, und die Sinnesorgane entwickeln ſich zu einer Zeit, wo der Embryo der Sinnesthätigkeit weder bedürftig noch fähig iſt. Wohl iſt hier das Organ früher als die Function, aber der Gedanke der Function, der Gedanke der Zukunft, der Zweckbegriff, d. h. der Begriff der entſprechenden Lebensrichtung, iſt das Früheſte. Es ſind Functionen ideell gegeben durch die Differenzirung der Einen Lebenskraft und eben, weil das Ideelle dem Daſein der Organe vorausgeht, tritt auch mit dem Zeitpunct, wo die Function zur Erſcheinung werden ſoll, die ideelle Seite früher hervor als die materielle, und ehe die Lunge noch mit der Luft in Berührung kommt, äußert ſich der Trieb des Athmens durch die dar-

auf abzweckende Bewegung. So erscheint denn jede organische Bildung, die wir am Embryo vor sich gehen sehen, als die Verwirklichung eines Gedankens, als eine auf einen Zweck gerichtete Handlung." Nicht weniger finden wir in der Organik eine rückschreitende Metamorphose, indem Organe wieder verschwinden, wenn sie nicht mehr gebraucht werden, wie bei vielen Insecten Füße, sobald sie Flügel bekommen. Vergl. Rosenkranz, System der Wissenschaft, 294 Dies ist nur teleologisch zu begreifen.

In der Geschichte wirkt der Wille der Menschen mit Bewußtsein. Dennoch bringen sie mit ihrem Handeln zugleich etwas hervor, das sie nicht beabsichtigten. Oft verwundern sie sich, wie durch die Verkettung der Umstände ein Resultat sich erzeugt, das sie nicht erwartet, ja nicht geahnt hatten und wie die Wirkungen ihres eigenen, mühsam durchgeführten Handelns sie plötzlich mit einem Zusammenhang überraschen, der gleichsam von der poetischen Gerechtigkeit eines dramatischen Dichters geordnet zu sein scheint. Unabhängig von ihrem Wissen und Wollen gibt diese Einheit ihren Thaten noch eine ganz andere Bedeutung, als sie selbst ihnen beilegten und vermittelt die Verwirklichung von Zwecken durch sie, welche unmittelbar nicht die ihrigen waren, wie Columbus nach Ostindien segeln wollte und dadurch Westindien entdeckte. Die Einzelnen handeln nach ihrem Wissen für ihre Zwecke und thun, was sie wollen. Allein außer dem von ihnen gewußten und gewollten Geschehen existirt noch ein anderer Zusammenhang, zu dessen Verwirklichung sie ihnen unbewußt beitragen. So bringen sie unabsichtlich Sprachen, Staaten, Stände, Religionen, Sitten, Revolutionen hervor und nennen diese höhere, über das Thun des Einzelnen hingreifende Einheit vom Standpunct der blos causalen Nothwendigkeit Schicksal, vom Standpunct der Teleologie Vorsehung, *προνοία*.

Zweites Capitel.

Das Mittel.

Der Zweck kann als Begriff ſich ein Daſein vorausſetzen, durch deſſen Vermittelung er ſich realiſirt. Ein ſolches Daſein iſt das Mittel.

Den analogen Begriff haben wir ſchon bei dem Begriff der Mittelurſache gehabt. Der Unterſchied des Subſtrats vom Mittel im teleologiſchen Sinn wurde dort, auch in Beiſpielen, bereits angegeben. Das Subſtrat iſt ein Daſein, durch welches eine Subſtanz, ſich als Cauſalität zu äußern, gefördert wird. Es kann daher, wie wir ſahen, ein an ſich ſehr unbeſtimmtes, mannigfaltiges Daſein ausmachen und die Subſtanz kann ihm doch eine Seite abgewinnen, in ihren Dienſt zu treten. Daſſelbe läßt ſich im Allgemeinen auch von dem Zweck in Verhältniß zum Mittel ſagen, allein der Unterſchied liegt darin, daß der Zweck den Begriff des Mittels in ſeinen Begriff ſchon einſchließt, mithin die Zufälligkeit des Daſeins, was als Mittel dienen könne, ausſchließt, ſo daß zwar eine gewiſſe Breite in der Verſchiedenheit des Mittels möglich iſt, der Zweck aber doch eine beſtimmte Grenze ſetzt. Einem Daſein als ſolchem iſt es gleichgültig, ob es als Subſtrat oder ob es als Mittel verwendet wird. Aus dem Begriff des Zweckes folgt wohl, welche Beſchaffenheit das Mittel zu ſeiner Verwirklichung haben müſſe, nicht aber läßt ſich umgekehrt aus dem Begriff eines Daſeins überhaupt ſchließen, wozu es als Mittel gebraucht werden könne, weil es nach vielen Seiten hin einer ſolchen Unterordnung fähig zu ſein vermag. Aus der Möglichkeit folgt nicht die Nothwendigkeit. Vom anatomiſchen Bau des Fiſches läßt ſich wohl der Schluß machen, daß er in einem flüſſigen Element leben müſſe; nicht aber läßt ſich vom Waſſer aus ſchließen, daß in ihm Fiſche leben müßten, wie denn in der That, außer den Fiſchen, Mollusken, Cruſtaceen, Batrachier, Saurier, Säugethiere, in ihm leben und wie es außerdem, daß es dieſen Thieren zum Element dient, noch tauſend andern Zwecken, namentlich durch ſeine meteorologiſche Function, dient. Würden wir wohl, wenn wir im Waſſer keine warm-

blütigen Säuger vorfänden, die Kühnheit haben, a priori aus ihm zu deduciren, daß solche Thiere in ihm leben könnten?

Der Zweck bestimmt sich selbst das Mittel, ohne daß er sich als das Allgemeine zu ihm als der Besonderung desselben verhielte. Die Nahrungsmittel z. B. stehen zum Nahrungstriebe nicht in dem Verhältniß der Arten zu ihrer Gattung. Das Mittel muß mit dem Zweck wesentlich übereinstimmen, wenn es auch formeller Weise sehr verschieden sein kann. Es muß dafür empfänglich sein, vom Zweck als der Ursache bestimmt zu werden. Ist es heterogen, so ist es, als unzweckmäßig, als zweckwidrig, kein Mittel oder bewirkt, falls es dennoch die Rolle eines solchen übernehmen soll, einen dem Begriff des Zwecks entgegengesetzten Effect. Ein herbivores Thier kann sich nur von Pflanzen ernähren; Fleisch ist von ihm als Nahrungsmittel ausgeschlossen. Sittliche Zwecke können nur durch sittliche Mittel erreicht werden. Sclaverei, Lüge, Betrug, Diebstahl u. s. w. können niemals durch den guten Zweck, den sie angeblich sollen bewirken helfen, gerechtfertigt, oder gar, nach der Sprache der Jesuiten, geheiligt werden, denn sie vermögen nicht, ihn zu realisiren, sondern müssen vielmehr seine Verwirklichung hemmen und zerstören. Die Menschen haben sich zwar die Fabel erfunden, daß gewisse Zwecke ohne gewisse, an sich unsittliche, Mittel nicht erreicht werden könnten und dulden dieselben als sogenannte *nothwendige Uebel*. Wenn man aber diese Mittel untersucht, so findet man, daß sie den Zweck, dem sie dienen, nicht nur nicht realisiren, sondern sogar die Verwirklichung seines Gegentheils herbeiführen. So soll geheime Polizei für die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sein. Wie ohnmächtig hat sich aber dieselbe stets erwiesen! Welches Attentat, oder welche Revolution wäre durch sie verhütet worden? Die bloße Annahme der Existenz einer geheimen Polizei bringt ein allgemeines Mißtrauen, eine gekünstelte Zurückhaltung, eine Verfälschung der Aeußerungen an öffentlichen Orten, und, wie die Geschichte der Römischen Kaiser zeigt, eine Neigung zu geheimen Conspirationen hervor. Der ehrliche Mann weiß nicht, ob nicht der Nachbar im Theater oder im Coupé der Eisenbahn, der so freimüthig mit ihm spricht, ein agent provocateur ist, welcher seinen Worten auf-

pußt, Stoff in ihnen zu einer ihm willkommnen Denunciation zu finden. So ſollen auch Bordelle als eine vom Staat organiſirte Proſtitution zum Schutz der Sittlichkeit und Geſundheit nothwendig ſein u. ſ. w. Soll ein Zweck wirklich erreicht werden, ſo muß er in ſeinem Mittel ſein eigenes Weſen reproduciren. Je homogener, um ſo beſſer, je heterogener, um ſo ſchlechter verhält es ſich.

Der Zweck iſt das Maaß für die ſpecifiſche Beſchaffenheit und Größe des Mittels. Er beſtimmt alſo, ob es ein äußerliches Ding oder ein Zuſtand oder eine Handlung ſein muß. Phyſiſche Zwecke verlangen phyſiſche, intellectuelle intellectuelle, ethiſche ethiſche, äſthetiſche äſthetiſche, religiöſe religiöſe Mittel. Die chriſtliche Kirche nennt die Sacramente ausdrücklich Gnadenmittel oder Heilsmittel, media salutis. Hieraus ergibt ſich die Verkehrtheit, einen Zweck durch Mittel erreichen zu wollen, die einer andern Sphäre angehören. Die Pädagogik iſt das Gebiet, auf welchem in dieſer Beziehung die größten Widerſprüche exiſtiren. Man betrachte z. B. die Mittel, deren man ſich oft bedient, ein gutes Gedächtniß hervorzubringen. Wie arbeitet die Mnemotechnik daran, das, was zuletzt nur ein freier Act der Intelligenz ſein kann, in die Aeußerlichkeit herauszuzerren und mechaniſch zu belaſten! Die Angemeſſenheit eines Daſeins für einen Zweck iſt die Nützlichkeit deſſelben; die Hemmung der Ausführung eines Zwecks durch ein Daſein ſeine Schädlichkeit. Ob etwas nützt oder ſchadet, iſt daher relativ. Es kann etwas auch, indem es nach einer Seite nützt, dadurch nach einer andern hin zugleich ſchaden und umgekehrt. Es findet hier eine unendliche Gradation ſtatt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Beziehungen und die Zufälligkeit der Umſtände ihr Spiel treibt. Unnütz iſt, was gar nicht als Mittel dienen kann; unſchädlich, was, als Mittel, eine Veränderung ſo oberflächlicher Art hervorbringt, daß die Sache an ſich unverändert bleibt. Wenn auch ein Daſein durch ſeine Eigenſchaften nach vielen Seiten hin als Mittel dienen kann, ſo iſt es doch wirkliches Mittel nur nach derjenigen, in welcher es als Urſache wirkt. Hierüber iſt aber bei dem Begriff der Urſache ſchon das Nothwendige geſagt worden. In der Medicin haben wir den Ausdruck ſpecifiſches Mittel für

ſolche Pharmaka, die ein beſtimmtes Leiden mit Entſchiedenheit heilen, z. B. Chinarinde für das Fieber. Im Grunde ſollte aber jedes wirkliche Mittel ein ſpecifiſches ſein. Oft beehrt man auch das Mittel, welches ſeinem Zweck vollkommen entſpricht, mit dem „Schmeichelnamen“ eines radicalen. Jedes wirkliche Mittel ſollte radical ſein.

Aeußerlich genommen, kann Alles Zweck und Alles Mittel werden. Die äußerliche Teleologie beſchäftigt ſich mit ſolchen relativen Unterordnungen und bewundert darin Vermittelungen, welche der innern Zweckmäßigkeit an ſich oft ganz fremd ſind. Die Weisheit, welche ſtets die beſten Mittel zur Erreichung der beſten Zwecke wählen ſoll, iſt von ihr in den äußerlichſten Beziehungen aufgeſucht, wie Sokrates dieſen Ton zuerſt angeſchlagen hat, z. B. daß die Augenbrauen den Zweck haben ſollen, die Augen vor dem Schweiß zu ſchützen, der von der Stirne rinnt. Bei dieſer Teleologie iſt man nur zu oft genöthigt, ſich zu verwundern, weshalb die angeſtaunte Weisheit nicht ſo klug wenigſtens geweſen, ein Uebel, ein Unglück, lieber gar nicht zuzulaſſen, ſtatt hinterher ſich den Triumph ihrer rettenden Thaten zu bereiten. Die Vernichtung der Nonnenraupe durch die Schlupfwespe wird bewundert; aber warum mußte denn die Nonnenraupe exiſtiren? Wenn die äußerliche Teleologie als gemeiner Eudämonismus ſich auf die optimiſtiſche Interpretation der Geſchichte wirft, ſo kann man ihr eben ſo äußerlich einen Kakodämonismus entgegenſetzen und nachweiſen, daß das Elend, das phyſiſche wie das moraliſche, der Zweck der Geſchichte zu ſein ſcheine. Man kann einen ſataniſchen Zug in der Geſchichte verfolgen, der die Vereitelung alles Edlen, die Herabwürdigung alles Großen, die Ausartung alles Guten enthält. Seit Voltaire hat die Franzöſiſche Literatur die Schilderung des Peſſimismus zu einem ihrer Hauptgegenſtände gemacht, bis Eugene Sue ihn in Romanen populariſirte und Proudhon ihn in der philosophie de la misère zur nationalökonomiſchen Theorie erhob. Elend, Elend als Hunger, als Noth, als Verworfenheit, als Verbrechen — das iſt nach ihm das Reſultat, in welches der ſociale Proceß mündet, von welchem Punct er auch ſeinen Ausgang nehme! Auch die Deutſchen haben nun durch Schopen-

hauer den Peſſimismus, mit ſarkaſtiſchem Witz für den haut goût der Blaſirtheit ſchmackhaft gemacht, bei ſich aufgenommen. Sie ſind aber von Hauſe aus zu gutmüthig und zu religiös, um nicht bei dieſem Cultus des Elends als des Zwecks der Welteinrichtung ein böſes Gewiſſen zu empfinden. Wenn daher der Schopenhauerſche Atheismus dem Spott über dieſe erbärmliche Welt nicht die Askeſe der Selbſtverneinung des Willens zum Leben — ohne doch den Selbſtmord zu fordern — hinzugefügt hätte, ſo würde er bei ihnen doch vergeblich Propaganda gemacht haben. Schon merkt man, wie der tief religiöſe Optimismus Parkers in Boſton, der ſo offene Augen für den empiriſchen Peſſimismus hat, die Deutſchen wieder in eine andere Richtung lenkt.

Doch von dieſen erhabenen Problemen kann gründlich erſt in der Lehre von der Idee die Rede ſein. Hier ſoll nur noch erwähnt werden, daß es der Würde eines Daſeins, als Mittel für ein anderes zu wirken, nur dann widerſpricht, wenn dieſe Wirkſamkeit diejenige unmöglich macht, die in ſeinem wahrhaften Begriff liegt. Wir ſagen z. B. mit Recht, daß das Schöne ſich ſelbſt Zweck ſei. Wenn nun ein Künſtler ein Kunſtwerk hervorbringt, ſo kann daſſelbe von ihm verkauft werden, ſeinen Unterhalt dadurch zu gewinnen. Damit widerſpricht er dem Weſen des Schönen nicht. Wenn aber die Kunſtproduction für ihn nur den Zweck hätte, Geld zu verdienen, ſo würde der Widerſpruch eintreten. In dieſem Fall aber würde auch die Begeiſterung unmöglich werden, die allein wahre Kunſtwerke zu ſchaffen vermag. Die Begeiſterung für das Geld vermag das Schöne nicht zu erzeugen.

Drittes Capitel.

Die Zweckausführung.

Der Zweck als die Beziehung des Begriffs des Weſens auf ſeine Exiſtenz unterſcheidet ſich als Begriff von ſeiner Realität. Dieſe, als die äußere Form ſeiner Erſcheinung, hat ihn ſelber zum Inhalt. Der Uebergang der ideellen Cauſalität des

Begriffs in die von ihm erfüllte Realität ist der Uebergang des Zwecks aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit, seine Ausführung oder Realisation. Dieser Zusammenhang ist von Hegel als ein Schluß dargestellt; der Begriff des Zwecks schließe sich durch das Mittel in seiner Ausführung mit sich selbst zusammen, so daß im Resultate kein anderer Inhalt, als im Anfang schon vorhanden, gesetzt werde. Wir haben schon oben zugestanden, daß ein formaler Schluß hier allerdings eben so wohl, als im Proceß des Mechanismus oder Chemismus, nachgewiesen werden könne, allein wir haben auch bemerklich gemacht, daß ein Schluß im Sinn des logischen Begriffs der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen noch nicht darin vorkomme. Die ausführliche Kritik der logischen Inconvenienzen, denen Hegel hier verfallen ist, hat Trendelnburg in den Logischen Untersuchungen, II., S. 55 ff. und S. 272 ff. gegeben. Wir stimmen ihm völlig bei, wenn er S. 277 vom Zweckbegriff sagt: „Wenn auf die Weise, wie es von Hegel in der dargestellten Anwendung geschehen ist, der Schluß in der Wirklichkeit aufgesucht wird: so vertheilt man die drei Termini willkürlich an drei verschiedene Realitäten nach dem Gesichtspunct des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, ohne die gegenseitige Beziehung der logischen Unterordnung festzuhalten. In der teleologischen Beziehung ist der subjective Gedanke des Zweckes an und für sich allgemein, aber er ist nicht das allgemeine Geschlecht seiner Mittel und seiner Ausführung; die Mittel sind für sich das Besondere und Differente, aber doch nicht die Art jenes Gedankens; sie sind ihm real unterworfen und werden von ihm regiert, aber doch nicht logisch als seine Species untergeordnet; die Verwirklichung des Zweckes ist ein Einzelnes, aber weder das Individuum des heterogenen Mittels, noch des den Zweck entwerfenden Gedankens. Will man sagen, daß das Mittel dem Entwurfe, die Ausführung beiden untergeordnet ist: so hat man diese reale Abhängigkeit von der logischen wohl zu unterscheiden, die aus der Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervorgeht und allein den Schluß bedingt."

Die Ausführung des Zwecks geht von der Macht des Triebes desjenigen Wesens aus, welches die Existenz seines Begriffs durch

deſſen Verwirklichung zu verdoppeln ſtrebt. Nur bei einem monadiſchen Weſen kann von Zweck die Rede ſein. Nur ein Individuum kann einen Zweck haben und nur für ein Individuum kann das gegen es ſelbſt Unorganiſche zweckmäßig d. h. als Mittel geordnet ſein. Findet ein Individuum ein ſolches Verhältniß in der bewußtloſen Realität vor, ſo wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid ſein, dadurch zur Annahme einer vorſchauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines ſolchen Zuſammenhangs begründet hat. Kant führt unter den Formen der Zweckmäßigkeit auch die formale an, die in den geometriſchen Figuren und in der Conſtruction für die Darlegung ihrer Verhältniſſe exiſtire. Allein man kann die Selbſtgenügſamkeit einer Raumfiguration, eines Triangels, Quadrats, Kreiſes, oder die einer ſtereometriſchen Raumerfüllung, eines Tetraeders, eines Kubus, einer Sphäre, ſo wenig eine teleologiſche nennen, als die Hülfslinien der Conſtruction, die nicht die Geſtalt realiſiren, ſondern den Beweis vermitteln helfen, daß gewiſſe Verhältniſſe der Größe ſich in den Raumfiguronen und Körperformen vorfinden.

Bei der Ausführung iſt nun wohl zu beachten, daß das Mittel nicht blos ein einzelnes Ding zu ſein braucht, wie ein Nagel, den ich einſchlage, um etwas an ihm aufzuhängen; wie ein Fernrohr, meinem Auge einen entfernten Gegenſtand nahe zu bringen u. dgl, ſondern daß das Mittel auch ein Zuſtand oder eine Handlung im weiteſten Sinn des Worts ſein kann. Ein Zuſtand z. B. zu ſchlafen, um wachen zu können; ſich zu berauſchen, um ſeine Sorgen zu vergeſſen; oder eine Handlung, z. B. zu gehen, um zu verdauen; zu leſen, um ſich gewiſſe Vorſtellungen anzueignen; zu lernen, um eine Prüfung zu beſtehen; zu ſchreien, um Jemand zur Hülfe herbei zu ziehen u. ſ. w. Im Allgemeinen aber kann das Mittel ſich 1) mechaniſch verhalten und als ein relativ ſelbſtſtändiges beſtehen bleiben, während es gebraucht wird. Es nutzt ſich dann nur allmälig ab, wie ein Inſtrument, ein Kleidungsſtück, ein Meubel, ein Geldſtück u. ſ. w. Ein ſolches Mittel kann durch ſeine Form oder ſonſtige Beſchaffenheit höher ſtehen, als der Zweck, der dadurch erreicht wird. Der Menſch unterſcheidet ſich z. B. vom Thier gerade auch dadurch, daß er die ſinnliche Befriedigung

umständlich macht, daß er, wie die alten Komiker scherzten, ein Thier ist, welches kocht, einen Tisch deckt, die Speisen und Getränke in zierlichen Gefäßen aufstellt, schöngeformte Löffel, Messer und Gabeln gebraucht u. s. w. Der Zweck der Nothdurft, sich zu erhalten, wird durch diesen Apparat der Mittel als das Feigenblatt der Cultur veredelt. So kann auch eine Maschine in ihrer sinnreichen Einrichtung mehr sein, als das Product, welches sie liefert, ein Webstuhl z. B. mehr, als die Nachtmütze, die er webt. 2) Das Mittel kann aber auch dynamisch in ein anderes Dasein übergehen und sich damit verändern, indem es dies verändert. Wenn z. B. Gold durch Salpetersäure aufgelöst wird, so ist die Säure, wie wir sagen, das Mittel der Auflösung, aber dies Mittel verschwindet ganz und gar in das Gold und verändert sich durch die Vereinigung mit ihm. Ein Nahrungsstoff wird vom Lebendigen assimilirt, so verwandelt er sich in dasselbe. Dieser Proceß ist eine wirkliche Transsubstantiation. 3) Endlich kann das Mittel, obwohl es von einem andern Dasein vollkommen aufgenommen wird, sich als ein durchaus selbstständiges behaupten, wenn es ein seiner Natur nach ideelles ist, wie dies in allen geistigen Verhältnissen geschieht. Eine Vorstellung z. B., durch welche wir unsere Kenntnisse erweitern, verändert sich dadurch nicht und kann Millionen Menschen mitgetheilt werden. Ein Buch kann von Jemand und noch von Hunderten gelesen werden, so nutzt sich endlich zwar das Exemplar als ein endliches Dasein, nicht aber der Inhalt ab. 4) Endlich kann eine Kraft oder Organ dadurch, daß sie als Mittel gebraucht werden, sich sogar verstärken, eine Violine z. B. durch Alter und Gebrauch einen immer schönern Ton gewinnen, ein Muskel durch Uebung immer energischer werden.

Der Zweck, weil er Ursache, wirkt, im Grunde genommen, immer direct. Er thut den Mitteln, durch welche er wirkt, Gewalt an, bemächtigt sich ihrer und verändert die empirische Wirklichkeit nach seinem Begriff. Wir nennen die Ausführung aber indirect, wenn die Gewalt erst noch ein Mittel zwischen sich und die Ausführung schiebt, das, als eine List, die Verwirklichung des Zwecks erleichtert, ohne deshalb das zu sein, was wir Substrat nannten, weil es nicht blos als eine Basis für die

Causalität dient, sondern schon einen integrirenden Theil der Ausführung ausmacht, wenn sie auch als actuelle Gewalt sich von der List selbst unterscheidet. Das Netz der Spinne ist das Mittel, mit welchem sie listig die Fliegen fängt; sie dann um so leichter mit Gewalt zu tödten; wie die Leimruthe das Mittel ist, den Vogel in die Hände des Voglers zu liefern; wie die Prairieindianer sich, als Wölfe verkleidet, an die wilden Büffel gegen Wind heranschleichen, sie desto sicherer schießen zu können; oder wie diabolische Beichtväter in den Seelen eine absolute Rathlosigkeit und Qual der Verzweiflung hervorbringen, damit dieselben nicht sowohl dem Erlöser, sondern ihnen als den Erlösern sich kopfüber in die Arme der geistlichen Gewalt werfen. Für die besondere Form der Ausführung tritt daher eine in's Unberechenbare gehende Mannigfaltigkeit ein, weil die Causalität durch alle Umstände, in deren Mitte sie wirkt, modificirt werden und außer ihrer directen Tendenz noch eine Seitenverbreitung haben kann, die sich in's Unübersehliche continuirt. v. Clausewitz in seiner unsterblichen Theorie des Krieges nahm bei allen militairischen Operationen noch eine mögliche Hemmung, welche er die Friction nannte, mit in die Rechnung. Wenn ein Feldherr z. B. ein Regiment von a nach b commandirt, so kann dasselbe den Marsch freilich in einer gewissen Zeit zurücklegen, allein die Beschaffenheit des Bodens, der Staub des Weges, der einfallende Regen, der entgegenwehende Sturm u. s. w. können doch ungewollte Verzögerungen hervorbringen, welche der Feldherr in seine Berechnung mit aufnehmen muß, wenn er mit Sicherheit handeln will.

Für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit bei der Verwirklichung eines Zwecks gilt Alles, was schon oben bei dem Begriff des Mittels gesagt ist; diese Begriffe sind relativ und dasselbe Dasein kann sogar zugleich nach entgegengesetzten Seiten nützlich und schädlich sein, wie die Dunkelheit, welche den Dieb begünstigt, den Bestohlenen schädigt.

Seinem Inhalt nach kann der Zweck, empirisch genommen, alles Mögliche sein, denn das Unmögliche kann, außer von Kindern und Verrückten, nicht zum Zweck gemacht werden. Metaphysisch genommen kann der Zweck nur der endliche oder

unendliche sein. Der endliche ist der, dessen Ausführung, wenn auch in's Unendliche hin, immer nur wieder ein Mittel für einen andern Zweck hervorbringt. Er ist es, welcher die Teleologie durch seine maaßlose Ausdehnung vorzüglich discreditirt hat und von der Romantik deshalb als das Nützlichkeitsidol der Aufklärung lächerlich gemacht ward. Weil er mit seinem Product selbst wieder nach Außen gerichtet ist, so hat man ihn mit Recht auch die äußere Zweckmäßigkeit genannt. Der unendliche Zweck ist der, dessen Ausführung sich als Selbstzweck auf ihn zurückbezieht und der, weil sein Product in ihm selbst wieder productiv wird, die innere Zweckmäßigkeit darstellt. Es ist jedoch bei ihm noch der Unterschied, ob er für seine Realisation noch eines Mittels bedarf oder nicht. Im ersten Fall hat seine Verwirklichung noch eine Seite der Endlichkeit und Abhängigkeit von Außen an sich. Er ist zwar in sich unendlich und bezieht sich in seiner Thätigkeit schlechthin auf sich, allein er muß noch den Proceß derselben durch Aufnahme und Verarbeitung von Mitteln anfachen, die in ihrem Dasein oder Nichtdasein sich gegen ihn zufällig verhalten. So ist es der Fall mit der organischen Natur in ihrem Verhältniß zur unorganischen. Das Leben lebt aus sich, aber es bedarf der Stoffaufnahme, seinen Proceß zu erneuern, widrigenfalls das Lebendige, nur aus sich zehrend, hinschwindet. Im zweiten Fall bewirkt das Unendliche absolut sich selbst. Es macht sich als Zweck zum Mittel und das Mittel wieder zum Zweck, so daß es von einer äußerlichen Bedingtheit unabhängig ist. Es realisirt sich, um sich zu realisiren, d. h. der Unterschied von Zweck und Mittel hebt sich auf. Der unendliche Zweck ist, im Sinn der Nützlichkeit genommen, zwecklos und unnütz. Aristoteles erwähnt, daß die Physiker öfter Sorge tragen, wie das Universum erkranken, ermatten könne. Er findet diese Sorge lächerlich, weil die himmlischen Gestirne nicht müde werden könnten und ihr Leben ein in sich unendliches sei. Der Geist ist in seiner Unendlichkeit sich Selbstzweck, so daß sein Zweck, die Freiheit, nur durch die Freiheit, das Denken nur durch das Denken, das Wollen nur durch das Wollen, erreicht werden kann. Frei sein kann man nur durch die Freiheit. Und wie das Gute, ist auch das Wahre und Schöne sich selbst Zweck. Ihre Entelechie

ist auch ihre Energie. Sofern sie als äußere Erscheinung existiren, sind sie damit der Möglichkeit preisgegeben, veräußerlicht werden zu können. Dies ist ein Schicksal, das von der Gewalt ihnen von Außen angethan werden kann und sie dann nicht in ihrem Innern trifft. Sie behaupten in solchem unschuldigen Leiden ihre ganze Hoheit. Das, was sich selbst Zweck ist, ist in der Rangordnung der Zwecke allen Zwecken übergeordnet, die von ihm zu bloßen Mitteln seiner Verwirklichung gemacht werden können. Es wurde vorhin gesagt, daß es für den unendlichen Zweck zufällig sei, ob er die Mittel für seine Realisirung vorfinde. Dies ist in Ansehung des Einzelnen richtig; im Allgemeinen aber muß der in sich unendliche Zweck sich die Voraussetzung der ihm nothwendigen Mittel machen. Erst wenn er möglich ist, tritt er in die Erscheinung. Es wird z. B. aus der Geschichte der Erdbildung ersichtlich, daß Pflanzen erst wachsen konnten, nachdem die Erdrinde sich schon sehr abgekühlt und nachdem sich bereits Wasser gebildet hatte; daß Pflanzenfresser erst entstehen konnten, nachdem eine Vegetation da war; daß Fleischfresser schon andere Thiere vorfinden mußten. Pflanzen, Pflanzenfresser, Fleischfresser bilden eine aufsteigende Reihe, in welcher immer der eine Organismus sich dem andern als Mittel unterordnet. Der Mensch macht wiederum die ganze Natur für sich zum Mittel und selbst die Pracht der Sterne kann er benutzen, in seinen Wanderungen durch Wüsten und Meer die Richtung seines Weges zu bestimmen. Innerhalb der menschlichen Zwecke sehen wir Kunst und Philosophie erst dann erscheinen, nachdem die Nothdurft des Lebens überwunden ist, denn ihre Cultur als die von absoluten Selbstzwecken fordert eine freie Muße, die von der Niedrigkeit des Selbsterhaltungs- und Geschlechtstriebes, deren Verwirklichung der höchste Zweck der Natur, unabhängig geworden.

Ein solches Verhältniß der Zwecke als einer Stufenreihe kann den Anschein hervorbringen, als ob das Vollkommnere aus aus dem Unvollkommneren durch bloße Steigerung hervorginge. So hat man in der That die Natur zuweilen aufgefaßt, als wenn eines guten Tags ein Mineral zur Pflanze, eine Pflanze zum Thier, ein Thier zum Menschen geworden wäre. Die Entdeckung Müllers, daß die Holothurie Synapta digitata eine

Schnecke, die Entoconcha mirabilis, producirt haben ſolle, hat unſere Empirie ermuthigt, anzunehmen, daß nicht blos durch Urzeugung neue Organismen entſtanden ſeien, ſondern daß ſie aus einer andersartigen Zeugung hätten hervorgehen können. L. Büchner: Kraft und Stoff, 1855, S. 87 ſagt daher ausdrücklich, daß einſt Verhältniſſe beſtanden haben müſſen, unter denen ein Affe, ja irgend ein beliebiges anderes Thier einen Menſchen gebar. Dies iſt jedoch ein Irrthum und es gilt hier Alles, was Schelling in dem Denkmal Jacobis S. 63 ff. über den Hervorgang des Vollkommneren aus dem Unvollkommenen geſagt hat. Das Vollkommnere kann nur durch ſich ſelbſt geſetzt werden und ſich das Unvollkommnere als eine Bedingung, als Grund ſeiner Entwicklung, als Subſtrat, als Mittel vorausſetzen. Eben deshalb wird das Vollkommnere zu dem idealen Grunde, um deſſentwillen das Unvollkommnere ſchon vor ihm in die Exiſtenz tritt. Wenn die organiſche Natur nicht exiſtiren ſollte, würde die unorganiſche auch nicht exiſtiren. Dieſe mußte früher da ſein, allein aus dieſer empiriſchen Priorität folgt nicht, daß ſie die Cauſalität der ſpäter erſcheinenden organiſchen Natur wäre.

Wenn aber, was an und für ſich Selbſtzweck iſt, die Verwirklichung eines andern Zweckes in freier Weiſe vermittelt, ſo iſt dies keine Degradation, wie z. B. wenn die Kunſt den Cultus der Religion verſchönen hilft, denn das Schöne hört in dieſem Verhältniß nicht auf, ſchön zu ſein. Raphaels Sixtiniſche Madonna war als Bild auf einer Proceſſionsfahne gerade daſſelbe Meiſterwerk, was ſie noch iſt, wo ſie im Goldrahmen zu Dresden prangt. Weil der Zweck während ſeiner Ausführung ſich als die in ihr fortwirkende, nicht darin erlöſchende Urſache erhält und weil er durch ſeine Verwirklichung nur ſeinen eigenen Begriff realiſirt, ſo bleibt er, auch wenn ſeine Erſcheinung empiriſch verkümmert wird, unmittelbar ſich ſelbſt Zweck.

Der Begriff des Zweckes iſt das Subject des teleologiſchen Proceſſes.

Schluß.

Die metaphyſiſche Logik iſt als die Wiſſenſchaft vom abſtracten Begriff des Seins die reale Logik. Für unſer Erkennen entwickelte

ſich der Begriff des Seins durch den des Weſens zu dem des Zweckes in einer progreſſiven Reihe, die ſich jedoch im Begriff des durch den Zweck als Begriff geſetzten Seins in ſich ſelbſt abſchloß.

Das Sein iſt unmittelbar, was es iſt. Seine Qualität und Quantität ſind Momente des ihm inwohnenden Maaßes, das ſich immer gleich bleibt, ſo daß die Veränderung der Qualität durch die Vermittelung der Quantität doch die Rückkehr des Seins in ſeine urſprüngliche Qualität und in das mit ihr geſetzte quantitative Verhältniß zur Folge hat. Das Sein an ſich iſt indifferent gegen den Wechſel der relativen Veränderungen des Daſeins in ſeiner Qualität und Quantität.

In dieſer Gleichheit der Beziehung auf ſich iſt alſo das Sein der Grund ſeiner Exiſtenz oder Weſen. Es unterſcheidet ſich von ſich als das Eine, deſſen Daſein zwar als einzelne Erſcheinung mit einer anderen Erſcheinung in Widerſpruch gerathen kann, das aber an und für ſich den Widerſpruch aufhebt, weil nur es ſelber das urſprüngliche Sein iſt, gegen deſſen einfache Nothwendigkeit ſich die Verwicklung der Erſcheinung nicht erhalten kann. Das Weſen iſt das Geſetz, welches die Erſcheinung beherrſcht. Es iſt der immer gleiche Inhalt ihrer mannigfaltigen Geſtaltungen; es iſt die in ihren wechſelnden Aeußerungen immer gleiche Kraft; das in der unendlichen Verſchiedenheit des Aeußern ſich immer gleichbleibende Innere. Als Einheit ſeiner ſelbſt und ſeiner Erſcheinung iſt daher das Weſen, die wahrhafte Wirklichkeit, das ſubſtantielle Daſein, welches nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkt. Die Wirkung aber, als eine weſentliche, muß ſelbſt wieder zur Urſache werden und das Sein folglich mit ſich in Wechſelwirkung treten.

Es würde aber als mit ſich wechſelwirkendes nicht exiſtiren können, wenn es nicht an ſich ideelle Einheit wäre, die im Voraus das Verhältniß der Subſtanzen zur Wechſelwirkung ordnet. Dieſe Einheit iſt der Zweckbegriff, der das Sein als das ſeinſollende ſetzt und die Veränderungen, die er als Urſache hervorbringt, mit ſich durchdringt, ſo daß er der in allen ihren Wirkungen gleiche Inhalt bleibt. Die Reihe der Wirkungen iſt von der Urſachlichkeit des Zwecks nicht blos nach ihrem Anfang ſondern auch nach ihrem Ende beſtimmt und ſchließt alles nicht durch

seinen Begriff Gesetzte von seiner Realisirung aus. Die Bewegung des Zweckprocesses ist also keine in's schlecht Unendliche auslaufende, wie beim einfachen Causalprocess; auch nicht eine blos formell in sich zurückkehrende, um sich wieder zur Ursachlichkeit zu erregen, wie die Wechselwirkung der Substanz, sondern sie ist eine Totalität, die mit ihrem Ende sich in der That vollendet, indem sie, was der Zweckbegriff als Umfang der Bewegung ideell enthält, als Wirklichkeit realisirt.

Wenn wir den Zweckbegriff ideell nennen, so soll damit nicht ein dem Realismus entgegengesetzter Idealismus ausgedrückt sein, sondern ein Idealismus, der den Realismus als seine eigene Bestimmtheit in sich schließt. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs ist gleichsam seine Verdoppelung, weshalb auch ihre Realität mit ihrem Begriff verglichen werden kann. Weil insofern durch die Hervorbringung des Zwecks als Erscheinung nur ein Unterschied der Form vorhanden ist, so könnte die Ausführung des Zwecks, seinem Begriff gegenüber, als überflüssig erscheinen, wie die gute Gesinnung, wenn sie faul ist, in sich beruhet und sich nicht um die guten Werke bemühet. Aber das Eigenthümliche des Zwecks liegt gerade im Drange zur Verwirklichung seines Begriffs. Erst durch den Zweckbegriff werden die verschiedenen Erscheinungen wieder zu Einheiten zusammengefaßt, indem eine progressive Subordination die Zwecke wieder zu Mitteln macht, ohne sie deshalb in ihrer Eigenheit herabzusetzen. Bei der einfachen Causalität ist eine solche harmonisirende Progression nicht möglich, durch den Zweckbegriff aber wird eine sich potenzirende Integration der Existenzen ermöglicht, die aus ihrer Mannigfaltigkeit heraus sowohl simultan als successiv zur Realisation Eines universellen Zweckes zusammenwirken.

Dieser Begriff ist daher der höchste innerhalb der Metaphysik. Die absolute Entelechie des Seins ist die Rechtfertigung seines Daseins. Das Wesen ist nicht blos der nothwendige Grund seiner Existenz, sondern es ist in Wahrheit das aus seinem Zweck sich selbst zur Verwirklichung seines Begriffs bestimmende Sein.

Sein ist Realismus; Wesen ist Entgegensetzung des Idealismus gegen den Realismus; Zweck ist Einheit des Idealismus mit dem Realismus seiner Erscheinung.

Sein iſt der weſentlich nichts verändernde Proceß des Werdens; Weſen iſt die Reflexion des Seins in ſich als Grund; Zweck iſt der Grund als Begriff, der in der Realität des Cauſalnexus als die über ſeine Thätigkeit hingreifende Urſache wirkt.

So iſt der Zweckbegriff das ontologiſche Subject, denn er beſtimmt ſich ſelbſt und hängt von keiner andern Urſache ab. Man kann ihn inſofern frei nennen, weil er ſeine eigene Nothwendigkeit iſt und in ſeinem Wirken ſich ſelbſt zum Reſultat hat.

Hieraus folgt, daß der Begriff des Seins ſich Selbſtzweck iſt und ſich zu dem höhern Begriff der Allgemeinheit aufhebt, welche ſich durch ihre Beſonderung ſelbſt zur Einzelheit beſtimmt, ſo daß dieſe als das καθ' ἕκαστον das συνόλον, die exiſtirende Totalität des Begriffs iſt. Im Zweckbegriff liegt ſchon die Unterſcheidung der ideellen Einheit des Begriffs von ſeiner Verwirklichung, allein noch nicht die Unterſcheidung des Begriffs in ſich nach ſeiner Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelheit. Dieſe Articulation macht das Weſen des Begriffs als des logiſchen aus. Mit logiſch ſoll hier nicht ein Gegenſatz zum Metaphyſiſchen in der Weiſe ausgeſprochen ſein, als wenn daſſelbe an ſich nicht auch logiſch oder als wenn der logiſche Begriff nicht auch ontologiſch wäre, d. h. Realität hätte, ſondern es ſoll damit das ganz neue Verhältniß bezeichnet werden, welches durch die Wechſelbeſtimmung des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen entſteht, denn dieſe Gliederung erſt erklärt wieder die Möglichkeit des Zweckbegriffs. Sie iſt es, welche die Reihen der Exiſtenzen in der Weiſe beweglich macht, daß ſie beſtändig in einander greifen und ein Product hervorbringen, welches ſich in ſeiner Totalität, trotz der Freiheit des einzelnen Daſeins und trotz der davon unabtrennlichen Schwankungen, weſentlich als ein harmoniſches behauptet. Wie will die bloße Atomiſtik jemals die Stufenordnung der Welt, wie will ſie jemals die Wechſelanziehung und im Voraus angelegte Wechſelwirkung der Geſchlechter begreiflich machen!

Der Begriff als logiſcher iſt nicht blos Zweckbegriff, ſondern er iſt die Einheit des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen, die ſich wechſelſeitig hervorbringen. Man kann ihn, wie

Hegel gethan hat, den ſubjectiven nennen, denn er iſt es, weil er ſich ſelbſt zu ſeiner Entwicklung beſtimmt; daß wir es ſind, die ihn denken, macht ihn nicht zum ſubjectiven. Denken wir denn die ontologiſchen Beſtimmungen nicht eben ſo ſehr? Oder haben die logiſchen Beſtimmungen nicht eben ſo ſehr Realität? Hängt es denn von uns ab, ob etwas ein Allgemeines, Beſonderes oder Einzelnes iſt? Sind dieſe Unterſchiede nur formale Operationen unſeres Bewußtſeins, welche die lebendige Wirklichkeit nichts angehen? Beſteht dieſe nicht als ein continuirlicher Proceß, in welchem das Allgemeine durch das Beſondere zum Einzelnen ſich erſchließt, oder auch umgekehrt das Einzelne durch das Beſondere zum Allgemeinen ſich erhebt?

Weil jedoch in der Reihe der Begriffe das Beſondere die relative Mitte ausmacht, ſo iſt der eigentliche Begriff noch ſchärfer als die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen zu faſſen. *Das Allgemeine iſt ein Einzelnes* und umgekehrt, *das Einzelne iſt ein Allgemeines*, das iſt der Kern der Ariſtoteliſchen Metaphyſik und Logik; das iſt der Angelpunct, um welchen ſich die hundertjährigen Streitigkeiten der Realiſten und Nominaliſten in den Univerſalien ante rem und post rem drehten; das iſt der Accent der Hegelſchen Wendung, daß die Subſtanz weſentlich als Subject gedacht werden müſſe. Die Subſtanz *wird* nicht Subject, ſie *iſt* es. Weil ſie es iſt, entwickelt ſie ſich als Subject zu den Unterſchieden des Allgemeinen, Beſondern und Einzelnen. Das Allgemeine iſt der im Einzelnen thätige Zweck, der es durch das Beſondere als ſeine Vermittelung hindurchführt. Das Einzelne, was ſich in ſeiner Exiſtenz Selbſtzweck iſt, wird Mittel für den gegen es ſelber höhern Zweck; der höhere iſt er aber, wenn er der allgemeinere iſt. In ſeiner Allgemeinheit liegt ſeine Kraft, ſich andere Exiſtenzen unterzuordnen; wie die Pflanze ſich das Mineral, das Thier die Pflanze, der Menſch Erde, Pflanze und Thier, die Familie das Individuum, der Staat die Familie, die Menſchheit die Staaten unterordnet, um den Weltzweck, die Erlöſung vom Böſen, verwirklichen zu helfen.

Druck der Universitäts-Buch- und Steindruckerei von E. J. Dalkowski in Königsberg.

Im Verlage der Gebrüder Borntträger sind von demselben Verfasser erschienen:

Rosenkranz, K., Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems. gr. 8. 1840. 1 Thlr. 25 Sgr.

Kritische Entwickelung der Philosophie der Geschichte, der Aestthetik und Religionsphilosophie Hegel's, so wie eine Kritik der vornehmsten Schriften, welche sich an Hegel's System, polemisch oder apologetisch angeschlossen haben.

Rosenkranz, K., Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste. 2 te verbesserte Auflage. 1844. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 7½ Sgr.

Diese Psychologie war die erste, welche 1837 das größere Publikum mit Hegels Lehre vom subjectiven Geist bekannt machte. Sie ist auf vielen Lehr-Anstalten benutzt worden und behauptet noch immer trotz der großen Anzahl ähnlicher Werke durch die Frische und Klarheit ihrer Darstellung einen rühmlichen Platz.

Rosenkranz, K., Göthe und seine Werke. 2. Aufl. 1856. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 15 Sgr. sehr elegant gebunden. 2 Thlr. 27 Sgr.

Dies Werk war 1847 das erste, welches den ganzen Göthe in einer allgemein zugänglichen Weise zu schildern unternahm. Augenblicklich ist es in der Tagesliteratur hinter das von Lewes zurückgedrängt. Allein es wird bald die Zeit kommen, wo man zu ihm als dem tiefer dringenden zurückkehren und sich erinnern wird, was man schon vor der Gabe des Britten an der Arbeit des Deutschen Kritikers besessen.

Rosenkranz, K., Die Pädagogik als System. 1848. gr. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Der erste und bis jetzt einzige Versuch, eine Pädagogik im Sinne des Hegel'schen Systems aufzustellen. Er ist, ohne der Strenge der wissenschaftlichen Ableitung Eintrag zu thun, doch ganz faßlich gehalten und bietet namentlich einen interessanten Grundriß der Geschichte der pädagogischen Systeme.

Rosenkranz, K., System der Wissenschaft. 1850. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der Verfasser wollte darin eine Darstellung der Hegel'schen Philosophie geben, wie sie in Folge des Fortschrittes der Wissenschaft seit dem Tode Hegel's sich theilweise hat umgestalten müssen, sowohl um ihren eigenen Ideen als auch um den großen Erwerbungen der Empirie gerecht zu werden. Es ist daher besonders die Entwickelung der Naturphilosophie und der Philosophie der Geschichte eine ausführliche Aufmerksamkeit gewidmet, so daß sie wohl einer allgemeinen Beachtung werth sind. — Die

Logik, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie haben wesentliche Veränderungen erlitten, durch welche dunkle und schwierige Punkte des Hegel'schen Systemes aus dem gesammten Geist seiner Lehre heraus, verbessert sind. Die Spache zeichnet sich durch einen seltenen Verein von Präcision und Anschaulichkeit aus.

Rosenkranz, K., Aesthetik des Häßlichen. 1853. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 12 Sgr. sehr elegant gebunden. 2 Thlr. 24 Sgr.

Ein originelles, durch eine Fülle geistreich geschilderter Beispiele aus allen Künsten und Zeitaltern anziehendes Buch, welches die Entstehung des Häßlichen als des Negativ-Schönen, seine verschiedenen Gestaltungen und ihre Auflösung in's Komische, oft mit poetischem Humor, darstellt und eine wesentliche Lücke in der ästhetischen Theorie ausfüllt.

Rosenkranz, K., Die Poesie und ihre Geschichte. Historische Entwickelung der poetischen Ideale der Völker. 1855. gr. 8. (48½ Bogen). 3 Thlr. 6 Sgr. sehr elegant gebunden. 3 Thlr. 18 Sgr.

Dies von der öffentlichen Kritik allgemein anerkannte Werk unternimmt, nach einem ganz neuen Plan, in einer jedem Gebildeten verständlichen Weise, die Begriffe der poetischen Gestaltungen in kurzer Formulirung klar zu sondern, die gegebenen Thatsachen kritisch zu durchmustern und ihre natürliche Gruppirung in der Geschichte zu suchen.

Rosenkranz, K., Zur Geschichte der deutschen Literatur. 1836. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

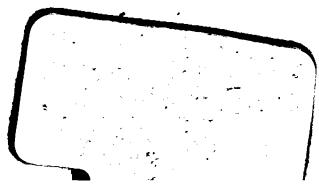
Allgemein interessante Abhandlungen über einige wichtiger Punkte der deutschen Literatur, namentlich über die deutsche Mystik, die dramatische Bearbeitung der Faustsage, die Bilder-Literatur der Deutschen und Bunsen's evangel. Gesangbuch.

Rosenkranz, K., Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. gr. 8. 1840. brosch. 20 Sgr.

Rosenkranz, K., Rede zur Säcularfeier Herders. 1844. gr. 8. 7½ Sgr.

Rosenkranz, K., Ueber Schelling und Hegel. gr. 8. 1845. broch. 17 Sgr.

Rosenkranz, K., Die Topographie des heutigen Paris und Berlin. gr. 8. 1850. Preis 15 Sgr.

Diese Schrift ist nicht blos eine äußerliche Ortsbeschreibung, sondern zugleich eine historisch-genetische Entwickelung und sociale Physiologie dieser Culturcentra.

Rosenkranz, K., Meine Reform der Hegel'schen Philosophie. gr. 8. 1853. brosch. 16 Sgr.